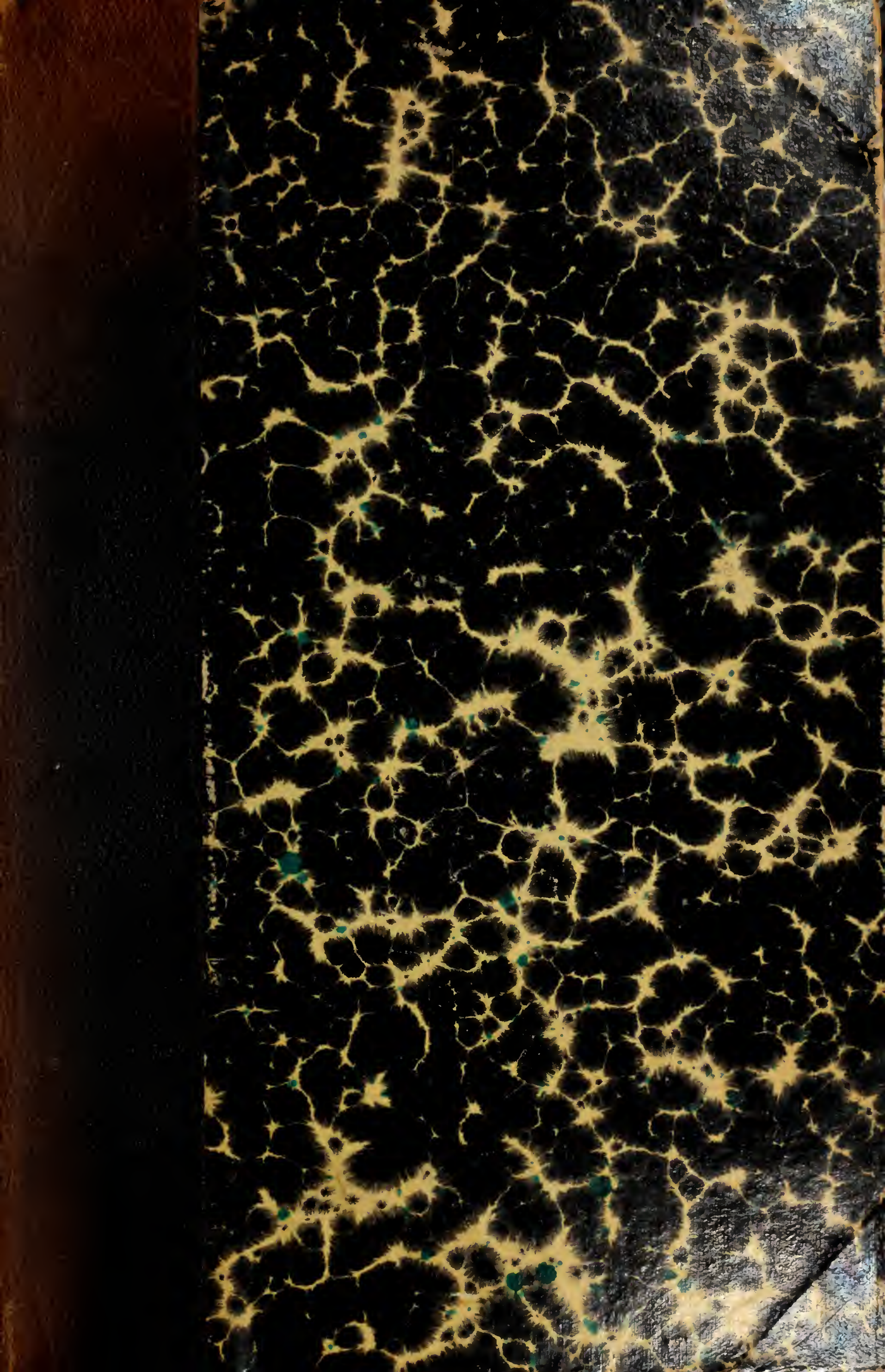
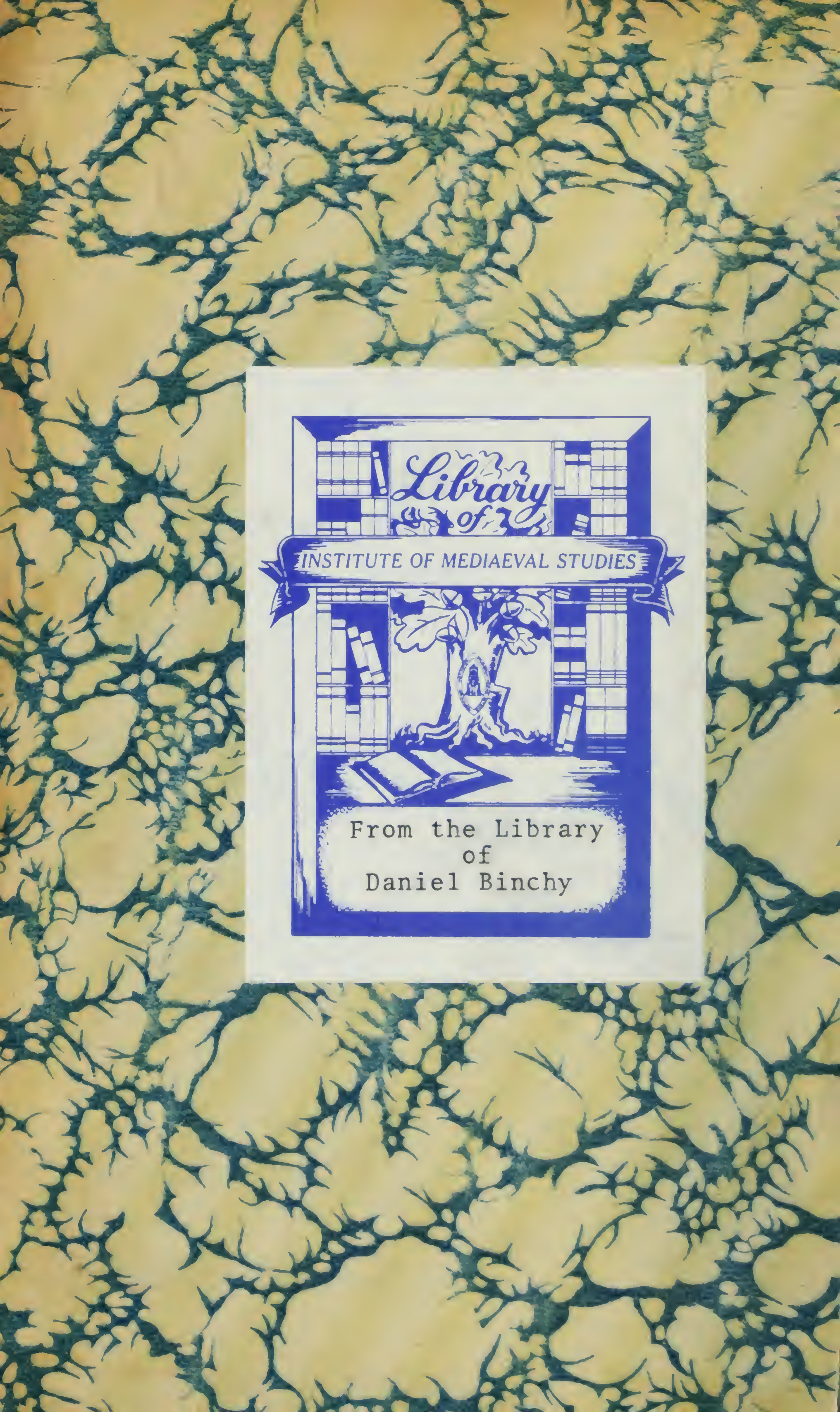
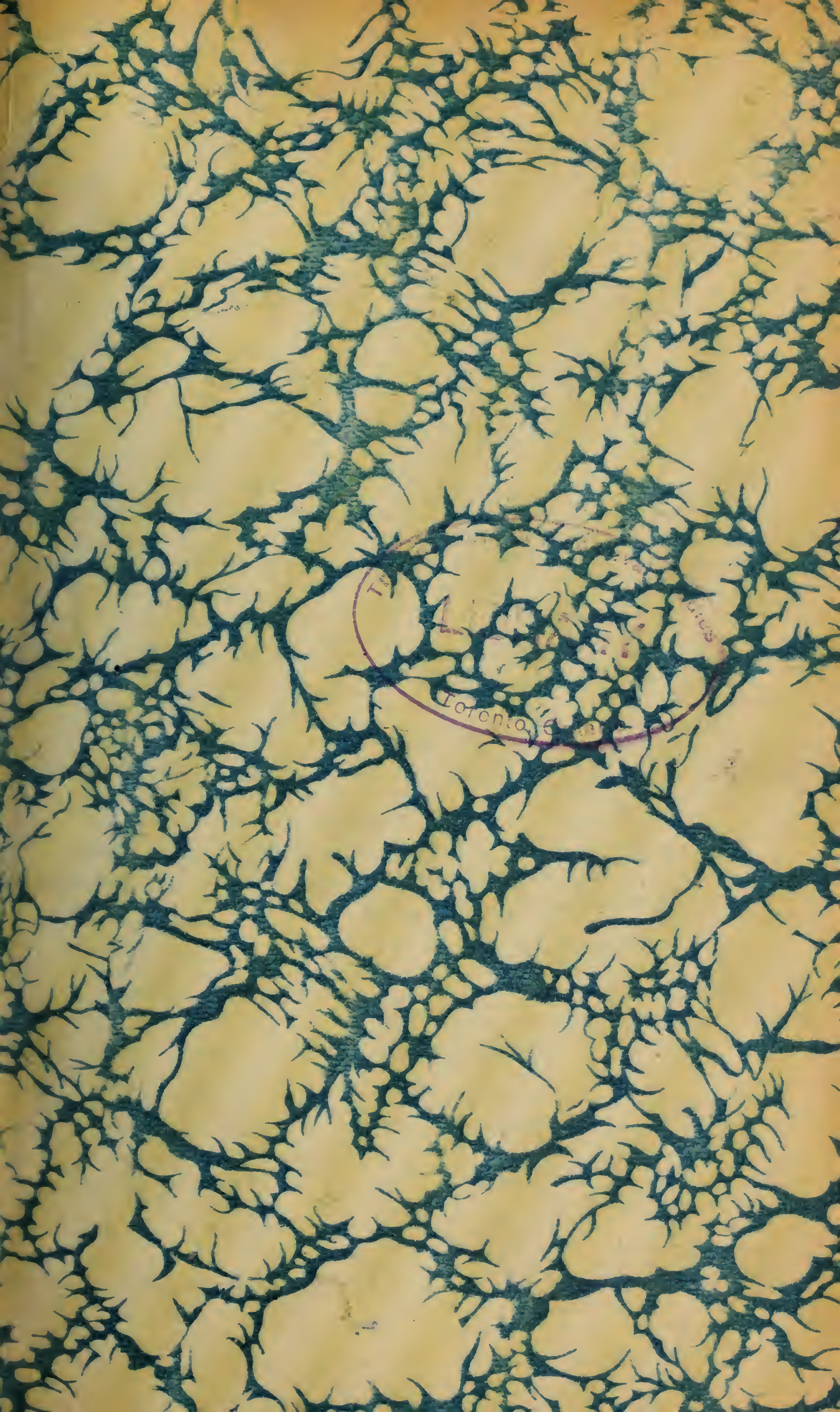





Toronto



LA DOCTRINE SCOLASTIQUE
DU
DROIT DE GUERRE

DU MÊME AUTEUR

Le Droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen-Age, Paris et Bruxelles, 1911, gr. in-8°, 236 pages.

La doctrine scolastique de la guerre, Clermont-Ferrand, 1911, gr. in-8°, br. de 14 pages.

La guerre devant le Christianisme, Paris, 1912, pet. in-8°, 280 pages.

Le droit de guerre de François de Victoria et **Le traité De Indis de F. de Victoria**, dans l'ouvrage collectif **L'Église et la Guerre**, Paris, 1913, gr. in-8°.

Nombreux articles dans le *Bulletin de la Société Gratry*, devenu en 1910 *Bulletin de la Ligue des Catholiques français pour la Paix*, de 1907 à 1914.

LA DOCTRINE SCOLASTIQUE

DU

DROIT DE GUERRE

PAR

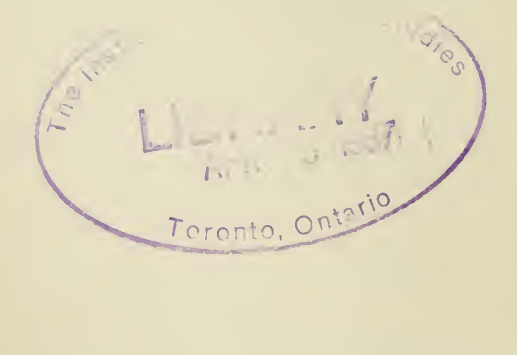
ALFRED VANDERPOL

LICENCIÉ EN DROIT
INGÉNIEUR DES ARTS ET MANUFACTURES
PRÉSIDENT DE LA LIGUE DES CATHOLIQUES FRANÇAIS POUR LA PAIX

AVEC UNE BIOGRAPHIE DE L'AUTEUR

PARIS
A. PEDONE, ÉDITEUR
13, RUE SOUFFLOT, 13

1919



PRÉFACE

Alfred VANDERPOL

(1854-1915)

Le livre qui paraît aujourd'hui, est, hélas, un livre posthume. Alfred Vanderpol allait le publier quand la guerre éclata. Les hostilités d'abord, la mort ensuite en empêchèrent l'impression ; et c'est à un ami de son mari que la veuve de Vanderpol a dû confier le soin d'y procéder. Cet ami voudrait, en tête de ces pages, qui résument dix ans de labeur, raconter la *vie*, indiquer les *ouvrages*, et apprécier l'*œuvre* de celui que M. Bernaert, l'éminent ministre belge, appela un jour « le chevalier de la paix ».

§ I. — Vie.

1. *Alfred-Marie Vanderpol* est né le 7 avril 1854, dans la ville de Tourcoing (Nord), du mariage de François Vanderpol (né à Thionville le 9 avril 1815) avec Mlle Anna Knaepffler, de Phalsbourg. Sa famille paternelle était d'origine flamande ; sa famille maternelle d'origine alsacienne. Il avait une sœur aînée qui épousa un industriel de Roubaix, et un frère qui mourut en bas âge. Après quelques années passées au Havre, le jeune Vanderpol revint à Tourcoing, où son père avait été nommé, le 30 décembre 1865, receveur des douanes. Il entra au collège de Tourcoing, qui était dirigé par des prêtres sécu-

liers, et il y fit toutes ses études classiques. Reçu bachelier, il songea à se présenter à l'Ecole polytechnique, et suivit au lycée de Lille le cours de mathématiques spéciales. Son professeur l'ayant dissuadé d'affronter le concours de l'Ecole polytechnique sous prétexte qu'il n'avait pas suffisamment d'aptitude pour les mathématiques, Vanderpol se tourna vers l'Ecole centrale des Arts et Manufactures, où il fut reçu dans les dix premiers en novembre 1873. Il en sortit en 1876 avec le diplôme d'ingénieur.

Il fit alors, en 1876-1877, son année de service militaire à Versailles, comme engagé conditionnel dans le génie. Il vint ensuite s'installer à Lyon, où il débuta dans le cabinet d'ingénieur civil de M. Lombard-Gérin. Il y fut chargé de la construction d'une des premières usines de tissage mécanique établies dans la région de Pont-de-Beauvoisin. Doué d'une grande activité et d'une capacité de travail extraordinaire, porté aussi par la tendance de son esprit vers les questions philosophiques et sociales, le jeune ingénieur s'était fait inscrire, dès le mois de novembre 1877, à la Faculté de droit de Lyon, où il continua les études juridiques qu'il avait commencées pendant son service militaire à Versailles. Quoique dispensé de suivre les cours, il obtint en seconde année un prix de procédure civile, et passa brillamment l'examen de licence en 1880. Les circonstances l'empêchèrent de pousser jusqu'au doctorat. Il fut en effet, le 1er novembre 1880, nommé ingénieur de la voirie municipale de Lyon, en qualité d'adjoint à l'ingénieur en chef. Sans être attaché à aucun service particulier, il s'occupa plus spécialement de celui des ponts ; il resta à la voirie jusqu'à la fin de juillet 1884 (1).

2. Il était alors marié et déjà père de famille. Il avait épousé, le 12 août 1882, Mlle *Jeanne*-Marie-Claudine Berger, de Lyon, et un premier fils, *Jules*-Anaïs, était né de cette

(1) Renseignements extraits d'une *Lettre* de Madame Vanderpol, du 29 septembre 1917 ; — et d'une *Notice nécrologique*, consacrée à Vanderpol, en novembre 1915, par M. Godinot, président de la Société d'agriculture, sciences, et industrie de Lyon.

union le 28 juillet 1883. Un second fils, *Henri*-Anne, né le 7 novembre 1884, fut enlevé à la tendresse de ses parents, par un accident de voiture survenu dans la rue, le 13 février 1888. Deux filles naquirent ensuite : *Anne-Marie*-Félix-Julia, le 3 juin 1886 ; *Germaine*-Marie-Honorine, le 13 février 1889 ; puis un dernier fils, *Adrien*-Jules-Marie, le 17 août 1894 (1).

En quittant la voirie de Lyon, Vanderpol était entré comme ingénieur dans la maison Brunt, dont une des spécialités était la fabrication des compteurs à gaz. Après avoir imprimé un nouvel essor aux affaires de cette maison, il s'associa avec MM. Maldant Dupoy, également fabricants de compteurs. Il fonda une succursale à Lyon, puis une autre en Italie. Jusqu'à la fin de sa vie, il resta directeur administrateur de cette entreprise, ce qui l'obligeait à faire à Paris des voyages mensuels, pendant lesquels j'avais le plaisir de le voir. Entre temps, il s'occupait aussi d'expertises. Il fut nommé expert près des tribunaux, et acquit dans le monde judiciaire une certaine renommée due à la précision de ses rapports (2).

3. Aux occupations professionnelles, Vanderpol joignit les occupations scientifiques. Dès 1880, il se fit admettre dans la *Société des sciences industrielles de Lyon*, dont il devint en 1885 le secrétaire général. En 1883, il fut nommé membre titulaire de la *Société d'agriculture, sciences, et arts utiles de Lyon*, qui devait en 1894 fusionner avec la précédente, sous le nom de *Société d'agriculture, sciences, et industrie de Lyon*. De cette fusion, dont il n'était pas le promoteur, Vanderpol fut le principal artisan. Avec la chaleur et la ténacité qu'il mettait à défendre ses convictions, il parvint à triompher de certaines résistances, et réussit à mener à bien l'opération. C'est grâce à lui que la *Société d'agriculture*, vieille de plus d'un siècle et demi, ne perdit pas complètement son nom, et qu'elle put, en augmentant le nombre de ses membres, augmenter par là même sa production. En 1905, Vanderpol fut

(1) *Lettre* précitée de Mme Vanderpol.
(2) *Notice* précitée de M. Godinot.

nommé par acclamation secrétaire général de la *Société*, qu'il s'agissait de réorganiser sur des bases nouvelles, et dont on voulait élargir l'influence en la mettant, par des conférences, en relations avec le public. Dans ces deux circonstances, Vanderpol se montra à la fois respectueux des traditions et novateur éclairé (1). En 1890, il avait été nommé membre associé de la *Société technique du gaz* en France, et avait depuis pris part aux différents congrès organisés par cette Société, notamment en 1892 et 1910 (2).

4. Aux occupations scientifiques, Vanderpol ajouta les occupations charitables. Catholique fervent, son concours était acquis à toutes les bonnes œuvres ; mais sa charité avait des raffinements : sa main gauche ignorait ce que donnait sa main droite. Avec un désintéressement absolu, qui a toujours été l'un des principaux traits de son caractère, et qu'il pratiquait même dans ses opérations industrielles et commerciales, il cherchait, pour que sa bienfaisance restât voilée, des « détours ingénieux ». Combien de traits de cette charité ne sont connus que du « Père qui voit dans le secret » (3) !

En 1890, un petit groupe d'hommes généreux eut l'idée d'entreprendre l'organisation, dans le Sud-Est de la France, du sauvetage des enfants moralement abandonnés, qu'une loi récente (1889) était venue faciliter. Il se produisit à cette occasion, à Lyon, un véritable mouvement d'« union sacrée » : des hommes séparés par leurs opinions politiques et leurs

(1) M. Godinot, *ibid.*, p. 2, lui rend ce témoignage : « A la Société d'agriculture, sciences, et industrie, où Vanderpol remplissait le poste très honorifique, mais aussi très absorbant de secrétaire général, le recrutement de nos membres était un de ses principaux soucis ; la recherche des sujets à traiter dans nos conférences était aussi une de ses préoccupations ; il sollicitait les uns, harcelait les autres ; car, travailleur acharné, il n'admettait pas que ses camarades et collègues restassent inoccupés, et n'était satisfait que lorsqu'il avait obtenu d'eux une production quelconque dans le domaine scientifique ou industriel... »

(2) Godinot, *ibid.*, p. 3 et 4.

(3) Godinot, *ibid.*, p. 1 ; — et Ehrhard, *Paroles* prononcées aux obsèques, dans le *Bulletin de l'Association amicale des anciens élèves de l'Ecole centrale*, n° de juillet 1915, p. 192.

convictions religieuses acceptèrent de collaborer à cette œuvre charitable. Vanderpol fut un des premiers à mettre son activité et ses talents d'organisateur à la disposition du Comité qui s'était formé. « Il devint vite, m'écrit mon collègue et ami M. Berthélemy, alors professeur à la Faculté de droit de Lyon et l'un des promoteurs de l'œuvre, le collaborateur le plus vaillant, le plus ardent, le plus utile. » Il fut chargé de l'organisation et de la direction de l'asile temporaire. « Dans une œuvre d'éducation d'enfants en danger moral, l'asile temporaire joue un rôle capital : c'est le *poste de triage pédagogique*. Le maniement de cet instrument délicat exige une attention méticuleuse et une perspicacité toujours en éveil. Il faut, pendant un stage de quelques semaines, étudier chaque sujet, l'analyser, supputer ses tendances, ses affinités, ses vices, s'il en a, ses ressorts moraux, s'il lui en reste, afin de savoir comment s'y prendre pour le redresser moralement et le reconstituer physiquement. Secondé par une collaboratrice d'un admirable dévouement qu'il choisit lui-même, Vanderpol se consacra tout entier à cette tâche. Il ne l'a jamais abandonnée ; aussi peut-il être considéré comme le véritable organisateur de cette œuvre spéciale dans la grande œuvre générale qui a sauvé des milliers de malheureux enfants (1). »

Vanderpol s'est aussi intéressé à la diffusion des saints Evangiles dans les pays de langue française. Il a secondé activement l'*Association catholique lyonnaise* formée dans ce but ; et c'est par milliers qu'il a répandu les exemplaires d'une traduction approuvée, avec notes, connue sous le nom « d'édition de saint Jérôme ». — Nous ne pouvons tout dire.

5. Au milieu de ces occupations multiples, se produisit un triste événement, qui devait exercer sur les dernières années de Vanderpol une influence profonde et orienter son activité dans une nouvelle direction. En 1900 (il avait alors 46 ans), très fatigué par l'intense travail intellectuel auquel il se livrait,

(1) H. Berthélemy, *Lettre* du 23 novembre 1917.

il avait entrepris de combattre les effets de ce surmenage imprudent par des exercices physiques. C'est ainsi qu'au commencement de juillet, se trouvant à Nice pour affaires, il fit en bicyclette, en plein soleil, une longue course, qui se termina par la descente de la Turbie. Pour se rafraîchir, il prit dans la mer un bain trop prolongé, qui amena une congestion aux reins. Il fallut le rapporter en voiture à l'hôtel, incapable de se mouvoir. Il resta ainsi paralysé pendant de longs mois, et, quand un certain mieux se produisit, il demeura infirme, obligé pour marcher de se servir de deux cannes.

C'est à partir de cette époque qu'il commença à étudier de près la question de la paix et de la guerre, qui depuis 1870 le préoccupait, mais à laquelle la multiplicité de ses travaux l'avait toujours empêché de s'adonner autant qu'il l'aurait voulu. Il employa ses loisirs forcés à la scruter, principalement au point de vue moral, et à lire, non seulement les ouvrages des modernes « pacifistes », mais aussi les Pères de l'Eglise. Il rassemblait des notes ; il cherchait à se faire une doctrine ; et, quand il put quitter son lit de souffrance, il était déjà armé pour la lutte, ou plutôt pour l'apostolat ; car Vanderpol avait vraiment une âme d'apôtre. Son apostolat pacifique, que nous retracerons plus loin, fut interrompu par la guerre sauvage déchaînée par l'Allemagne, guerre dont il ne devait pas voir la fin (1).

6. Quand Vanderpol put se mouvoir, il reprit tous ses travaux, auxquels allait bientôt s'ajouter la propagande pacifique. Il en accepta même de nouveaux. En 1905, « il fut en effet sollicité par l'inventeur des procédés Brousse de s'occuper de la fabrication et de l'application de ses produits pour revêtements et toitures ». Vanderpol, que ces nouveaux procédés de construction intéressaient vivement, « réussit à les faire passer du domaine de la théorie dans celui de la pratique, en fondant une société, et en créant une usine dont les

(1) *Lettre* précitée de Mme Vanderpol.

produits furent employés de suite à la couverture du grand hall de l'Exposition » (1).

Les années qui précédèrent la guerre furent pour Vanderpol des années heureuses. Il voyait prospérer ses diverses entreprises ; il recueillait quelques fruits de son apostolat ; ses enfants, qui avaient grandi, commençaient à s'établir. Le 7 septembre 1912, son fils aîné Jules, ingénieur comme lui des Arts et Manufactures, épousa Mlle Marie-Louise Gonin, de Lyon. Le 10 février 1914, sa fille Anne-Marie épousait à son tour M. Edmond Legrelle, de Versailles, également ingénieur des Arts et Manufactures. Son dernier fils, Adrien, était élève à l'Ecole centrale (2).

7. Hélas, six mois plus tard, survint la guerre, et les épreuves de toutes sortes accablèrent Vanderpol. Ce fut d'abord l'effondrement de ses rêves généreux de « pacifiste » ; puis le souci que lui causa le sort des siens. Ses deux fils et son gendre étaient mobilisés. Pour faire diversion, Vanderpol prit son moyen habituel : il se mit sur les bras une occupation nouvelle. Il répondit un des premiers à l'appel du maire de Lyon pour organiser la grande œuvre municipale de secours aux blessés. Il installa lui-même, dans un local que la société du *Sauvetage de l'enfance* possédait à l'extrémité du faubourg de Vaise, l'hôpital n° 31 *bis*, « dont il fit un asile délicieux pour les victimes de la guerre ». Il se montra dans ces nouvelles fonctions un administrateur à la fois bon et ferme ; mais la vie de famille, instituée par lui dans son hôpital, le dispensait de pousser cette fermeté jusqu'à la sévérité. Il appliqua à la gestion des intérêts confiés à sa garde sa forte culture scientifique, et cette gestion devint un modèle. Mais elle n'allait pas sans causer à Vanderpol une énorme fatigue, dont lui, l'homme inlassable qui ne savait pas se refuser, se plaignait parfois. Il sentait sa santé ébranlée (3).

(1) Godinot, *Notice* précitée, p. 3.
(2) *Lettre* précitée de Mme Vanderpol.
(3) Ehrhard, *loc. cit.*, p. 193.

Ce fut bien autre chose quand, — après cinq mois passés dans les tranchées, après avoir assisté à des combats terribles et échappé plusieurs fois à la mort par miracle, — son fils Adrien, qui s'était engagé comme simple canonnier au 2e régiment d'artillerie de montagne, pour rejoindre son frère, tomba malade et fut évacué à Lyon. Il y mourut le 1er mars 1915, entouré des siens, ayant fait pour la France le sacrifice de sa vie (1). Il n'avait que vingt ans.

8. Ce fut un coup d'autant plus terrible pour son père, que celui-ci avait eu un moment l'espoir de le sauver. Il supporta l'épreuve avec son courage de chrétien ; mais le choc qu'il en ressentit et le surmenage qu'il continuait à s'imposer finirent par avoir raison de ses forces physiques. Le 17 juin, il sentit le besoin de prendre quelques jours de repos. Il quitta son hôpital de Lyon pour se rendre auprès de sa famille, à sa maison de campagne de la Bonnetière, près de Sainte-Foy-l'Argentière. Il avait l'intention de profiter de ces quelques jours de répit pour mettre en état d'être publié le volume en tête duquel paraissent ces lignes.

Après avoir passé la nuit à son hôpital, Vanderpol prit le train de Sainte-Foy-l'Argentière à 5 h. 1/2 du matin. Arrivé à destination, il se sentit indisposé, et le dit au conducteur de la voiture où il avait pris place. Au bout de deux kilomètres, il s'affaissa brusquement. Descendu immédiatement de voiture et déposé dans une petite maison au bord de la route, il y expira sans avoir repris connaissance. Son décès est enregistré à la mairie de Souzy-l'Argentière (Rhône), à quatre kilomètres de la maison de famille (2).

Avant de mourir, Vanderpol avait eu la consolation de voir naître deux petits-enfants : Alfred Vanderpol et Jacques Legrelle. Il avait pour eux une grande affection et leur a dédié à chacun un de ses livres. Dieu lui a épargné une nouvelle

(1) Desjuzeur, *Paroles* prononcées aux obsèques, dans le *Bulletin de l'Association amicale des anciens élèves de l'Ecole centrale*, nº de février 1915, p. 78.

(2) *Lettre* précitée de Mme Vanderpol.

douleur, celle de voir tomber à Hardaumont, près de Verdun, le 18 décembre 1916, son gendre Edmond Legrelle, capitaine d'artillerie (1).

Telle fut la vie de cet homme de bien, de ce catholique convaincu, de cet apôtre de toutes les causes généreuses.

§ II. — Ouvrages.

Vanderpol a laissé plusieurs ouvrages et de nombreux articles de revues, qui se divisent naturellement en deux catégories : il y a les ouvrages de l'ingénieur et les ouvrages du « pacifiste » chrétien.

9. Nous n'insisterons pas sur les ouvrages de la première catégorie, dont nous nous contenterons de reproduire la liste d'après la notice très précise de M. Godinot. — En 1880, l'année même où il fut admis dans la *Société des sciences industrielles*, Vanderpol publia dans le *Bulletin* de cette Société une étude sur la divisibilité de la lumière électrique et les régulateurs Siemens. Le même *Bulletin* reproduisit : en 1881, un mémoire sur les inconvénients présentés par l'évacuation de certains résidus d'usine, les sulfates de chaux, au point de vue de la santé publique ; en 1883, un mémoire sur un four continu chauffé au gaz pour la cuisson des briques et des tuiles, et une note sur les fameuses expériences de M. Marcel Desprez relatives à la transmission de la force par l'électricité, faites entre Grenoble et Voiron. La même année, Vanderpol critiqua le projet de loi sur la responsabilité patronale en matière d'accidents du travail, et fit une conférence à la *Société* sur la construction du pont suspendu qui relie New-York à Brooklin. Il refit cette même conférence à la *Société d'agriculture*, à laquelle il lut aussi une note sur un appareil imaginé par M. Colin pour régler l'écoulement des réservoirs.

Il publia dans ses *Annales* un mémoire sur la transmission de la force électrique à distance, d'après les expériences fai-

(1) *Ibid.*

tes dans les ateliers du chemin de fer du Nord par une commission de l'Académie des sciences. En 1884, il commente à la *Société d'agriculture* une note de M. Miquel sur l'atmosphère des égouts et sur leur contenu liquide ; et en 1885, il lui fait connaître l'état des communications téléphoniques en Belgique. En 1890, il fit une conférence à la *Société des sciences industrielles* sur la ventilation des édifices et des habitations éclairés au gaz, et écrivit sur le même sujet un traité, qui fut publié en 1891 dans les *Annales* de la Société d'agriculture. En 1892, c'est au congrès du Syndicat du gaz qu'il présente une communication très documentée sur « les municipalités et les compagnies d'éclairage devant la jurisprudence ».

La *Société des sciences industrielles* et la *Société d'agriculture* ayant fusionné en 1893 (cf. *suprà*, n° 3), Vanderpol publia dans leurs *Annales* : — en 1895, une étude sur le travail du cycle et la comparaison du travail fourni par le cycliste en terrain horizontal, en pente, et en descente ; en 1904, une note sur un nouveau dispositif électro-mécanique d'embrayage et de changement de vitesse par le professeur Gasnier ; en 1905, la description de l'enrouleur Leneveu et du dirigeable Lebaudy ; en 1906, une étude sur l'organisation et le fonctionnement des sociétés industrielles de France et d'Alsace ; en 1911, une note sur la fixation de l'azote atmosphérique par le procédé Pauling, etc. (1).

10. Nous insisterons davantage sur la seconde catégorie des ouvrages et des articles de Vanderpol, ceux par lesquels, à partir de 1906, il s'efforça de faire connaître et de propager la doctrine de l'Eglise sur le droit de guerre. C'est dans le *Bulletin de la Société Gratry*, devenu en 1910 le *Bulletin de la Ligue des catholiques français pour la paix*, que Vanderpol commença son apostolat par la plume. Il fut l'âme du *Bulletin*, qu'il faisait imprimer à Sacugny-Brinais, dans une imprimerie dépendant de la « Société du sauvetage de l'enfance ». Il

(1) Godinot, *Notice* précitée, p. 3 et 4.

en surveillait la composition, et tous les numéros contenaient des articles de lui ; certains même sont son œuvre exclusive. Chaque numéro aurait dû avoir 32 pages ; mais, avec son désintéressement habituel, Vanderpol, qui payait le déficit de sa bourse, ne regardait pas à la dépense, et les 32 pages, malgré d'amicales remontrances, devenaient facilement 40, 56, ou même 68 !

Dans le *Bulletin*, Vanderpol rendait compte d'abord des congrès internationaux de la paix, auxquels il assistait régulièrement, notamment de celui de Milan (1906), qui marque une date dans l'histoire du « pacifisme » catholique (cf. *infrà*, n° 13), de ceux de Munich (1907), de Londres (1908), de Reims (1909), etc. (1). Il rédigeait aussi fréquemment une « Chronique de la paix », où il rassemblait tous les faits pouvant intéresser les lecteurs du *Bulletin*, soit dans les milieux catholiques, soit dans les autres (2). Il faut y joindre des articles de fond : Les charges de la paix armée. Une enquête de la *Paix par le droit* (société dont Vanderpol faisait partie), Le Christ des Andes, Le pacifisme et le Tiers-ordre de St-François, Cas de conscience, Pacifisme et pacifistes, Le traité *De Indis* de François de Victoria (auteur que Vanderpol a particulièrement étudié), Le *Droit de guerre* de François de Victoria ; quelques observations au sujet de Joseph de Maistre, et un long article intitulé « Nos prédécesseurs », dont la guerre interrompit la publication (3).

Il faut encore noter un substantiel *Rapport* sur la Société Gratry que Vanderpol rédigea en 1910, en qualité de secrétaire général (4), et un autre *Rapport*, très clair, sur la « Doctrine scolastique de la guerre », qu'il envoya en 1911 au Congrès des sociétés françaises de la paix à Clermont-Ferrand, congrès auquel il ne pouvait assister ; ce dernier rapport a été tiré à part (5). En 1912, attaqué dans la *Critique du*

(1) *Bulletin de la Société Gratry*, n°s 1, 2, 5, 8.
(2) *Ibid.*, n°s 3, 4, 8, etc.
(3) *Ibid.*, n°s 1, 3, 4, 6, 9, 10, 12, 13, 20, 24, 25, 26, 27.
(4) *Ibid.*, n°s 11.
(5) *Ibid.*, n° 17.

libéralisme de l'abbé Barbier, par un professeur de l'Institut catholique de Lyon, M. J. Rambaud, bien connu pour l'absolutisme de ses opinions politiques et économiques, Vanderpol voulut se défendre dans la *Revue* qui l'attaquait : celle-ci, n'étant point « libérale », refusa ! Vanderpol fit alors paraître sa réponse, un peu longue peut-être, mais d'autant plus nette qu'elle était plus courtoise, dans le *Bulletin de la Ligue* (1). Il y publia enfin, en 1911, un certain nombre d'extraits des grands docteurs catholiques, depuis Gratien jusqu'à M. l'abbé Tanquerey, se rapportant au sujet habituel de ses méditations (2).

11. En cette année 1911, Vanderpol acquit la maîtrise littéraire de son sujet. Depuis plusieurs années, suivant le conseil que je lui avais donné de moins écouter les « pacifistes » modernes et de s'attacher davantage aux Pères de l'Eglise, il avait dépouillé, avec l'activité et la conscience qu'il mettait en toutes choses, Gratien, saint Thomas d'Aquin, François de Victoria, Suarez, et tous leurs disciples, même obscurs : on est effrayé de voir la quantité de livres qu'il a lus et la quantité de notes qu'il a prises et qu'il n'a pas toutes utilisées. Il fut ainsi, non pas surpris, mais enthousiasmé (le mot n'étonnera pas ceux qui l'ont connu) de constater que, depuis saint Thomas jusqu'au XVIIe siècle, tous les scolastiques avaient professé une même doctrine, très ferme, sur le droit de paix et de guerre. Il l'adopta sans hésiter, et depuis lors s'en inspira dans tout ce qu'il écrivit. Il entreprit d'abord de la faire connaître aux catholiques, dont beaucoup l'ignoraient, étant donné le coupable abandon où ils laissent aujourd'hui les livres des grands penseurs du moyen-âge au profit d'œuvres plus récentes, qui sont souvent bien loin d'avoir leur rigueur philosophique et leur netteté doctrinale.

Vanderpol publia coup sur coup deux ouvrages qu'il importe d'autant plus de signaler qu'ils constituent les éléments

(1) *Ibid.*, n°s 23, 24.
(2) *Ibid.*, n° 11.

du volume que nous publions aujourd'hui. Le premier est intitulé : *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, et parut simultanément à Paris et à Bruxelles, précédé d'une substantielle préface de M. l'abbé Tanquerey (1). Cet ouvrage venait à son heure. Il prouvait que le Droit international, dont on parlait beaucoup avant cette guerre qui lui a porté un si rude coup, ne fut pas méconnu au moyen-âge, et n'a pas été inventé, comme d'aucuns le prétendaient, par le hollandais Grotius. « Les théologiens et les canonistes lui ont consacré des pages nombreuses, quelques-uns même des traités entiers, persuadés qu'il y avait là une question de *justice* et de *charité* qui était de leur ressort. Ils ont traité tout particulièrement du *droit de guerre*, de sa légitimité, de ses limites, des conditions sous lesquelles il peut s'exercer, des responsabilités et des devoirs qu'il entraîne » (2). Après les avoir patiemment étudiés, Vanderpol a été « frappé de la sagesse et de la pondération de ces grands auteurs qui, en traitant du droit de guerre, se tiennent à l'écart d'un militarisme outré et d'un pacifisme utopique » (3) ; et il lui a paru que ce serait rendre un immense service à la paix chrétienne que de communiquer au public le résultat de ses découvertes : de là son livre.

Mais il y avait un écueil à éviter : à part quelques initiés, déjà au courant, le public n'allait-il pas soupçonner l'auteur de faire passer ses propres idées sous le couvert de saint Thomas ou de Victoria ? Cette crainte explique le plan suivi par Vanderpol dans l'ouvrage qui nous occupe et dans la première partie de celui que nous publions : il s'efface derrière ses auteurs ; il les cite largement, les traduit littéralement avec leur saveur archaïque. « Ce n'est pas un mince mérite, dit avec raison M. l'abbé Tanquerey, que d'avoir si nettement

(1) A. Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canoniste du moyen-âge*, Paris, Tralin, et Bruxelles, Goemare, 1911, in-8° de 236 p., précédé d'une *Préface* de M. l'abbé Tanquerey, et dédié à M. Bernaert, ministre d'Etat de Belgique.

(2) Abbé Tanquerey, *Préface précitée*, p. 1,

(3) *Ibid.*, p. 2.

synthétisé l'enseignement des théologiens et des canonistes du moyen âge, dans un ordre logique, avec une parfaite loyauté, et, tout en ajoutant quelques explications qui font mieux comprendre leur pensée, sans jamais l'altérer » (1). — De cette pensée, Vanderpol donna d'ailleurs une vue d'ensemble dans son rapport au congrès de Clermont-Ferrand, qui fut tiré à part la même année 1911 (2).

12. Mais il restait une recherche à faire. Cet enseignement scolastique était-il une innovation, la doctrine d'une école, ou bien était-il traditionnel dans l'Eglise ? Cette recherche amena Vanderpol à écrire son second ouvrage, qui forme, avec certains appendices du premier, la substance de la seconde partie du présent volume. L'*imprimatur* lui fut donné en décembre 1911, et le livre parut chez Tralin, à Paris au début de l'année 1912. Il est intitulé : *La guerre devant le christianisme* (3), et fournit la démonstration que la doctrine scolastique est bien réellement la « doctrine traditionnelle dans l'Eglise »; Vanderpol, par prudence théologique, n'osait pas dire : « la doctrine de l'Eglise ». « Nous faisons partie, écrit-il, de l'Eglise enseignée, et non de l'Eglise enseignante » ; mais les faits parlaient pour lui. En effet, dans le Nouveau Testament, dans les écrits des Pères des trois premiers siècles, qu'il étudie dans les titres I et II de son livre, Vanderpol ne rencontre rien de contraire à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. Avec saint Augustin, il retrouve les origines de la doctrine scolastique, qui se poursuit sans modification jusqu'au XVIIe siècle (titre III). Dans le titre IV, Vanderpol aborde le XVIIe siècle ; c'est seulement à partir de ce moment, qu'il constate des divergences entre les théologiens et des déviations de la doctrine scolastique. Ces déviations portent sur deux points, sur la notion de la juste cause de la guerre, et sur la notion d'une guerre juste des deux côtés, en

(1) *Ibid.*, p. 3.
(2) Cf. *suprà* n° 10.
(3) A. Vanderpol, *La guerre devant le christianisme*, Paris, Tralin, s. d., pet. in-8°, 280 p., dédié à M. Jourdain, directeur du *Patriote*, à Bruxelles.

dehors du cas d'ignorance invincible. Les continuateurs de l'Ecole se font plus rares. Vanderpol avait ainsi prouvé que jusqu'au XVII[e] siècle il n'y avait eu qu'une seule doctrine enseignée dans l'Eglise sur le droit de guerre, et que cette doctrine n'avait pas cessé d'être professée ensuite par un certain nombre de théologiens. Elle était donc bien la doctrine traditionnelle. L'ouvrage contient en appendice la traduction du traité *De jure belli* de F. de Victoria.

Les deux volumes publiés par Vanderpol se complétaient l'un l'autre, mais faisaient dans certaines parties double emploi. L'auteur, qui continuait d'ailleurs ses recherches et ses lectures, eut l'idée en 1914 de proposer au *Carnegie Endowment* de les fondre ensemble en les remaniant, en en augmentant la documentation, et enfin en y ajoutant la traduction des principaux textes scolastiques, résumés ou commentés par lui dans le corps de l'ouvrage. L'offre ayant été acceptée, Vanderpol se mit à l'œuvre. Son nouveau travail, véritable « Somme » de la question, était terminé en juillet 1914. Il se préparait à le faire imprimer lorsque la guerre survint.

§ III. — Œuvre.

13. Nous venons de retracer la carrière littéraire, trop courte, de Vanderpol ; mais on ne connaîtrait pas suffisamment ce qu'il a fait si l'on s'en tenait à son apostolat par la plume. Il pratiqua un autre apostolat, par la parole et par l'action, qui fut singulièrement actif et fécond. On en peut placer les débuts en septembre 1906. A cette date, Vanderpol assistait au Congrès international de la paix à Milan. Là, il décida plusieurs congressistes catholiques de diverses nationalités à adresser au pape Pie X une dépêche pour « solliciter sa bénédiction, comme une marque de sympathie et d'approbation pour leurs efforts et ceux de leurs collègues ». Le jour même, le pape répondit par une dépêche de remerciement, où il se déclarait « très convaincu que tous les efforts faits dans le but d'éviter les horreurs de la guerre étaient absolument conformes à l'esprit et aux préceptes de l'Evan-

gile ». Le cardinal Ferrari, archevêque de Milan, d'accord avec Pie X, écrivit dans le même sens au Congrès.

Ces deux documents ayant été lus en séance publique par M. l'abbé Pichot, président de « l'Institut international de la paix », à Monaco, les congressistes votèrent à l'unanimité l'envoi au souverain pontife d'une adresse où il était dit : « Une parole tombée de la bouche de celui que des millions de fidèles de tous les pays vénèrent comme le vicaire du Christ sur la terre, peut diminuer de plusieurs siècles le douloureux et antique purgatoire que la violence des guerres impose aux malheureux descendants d'Adam (1). » Pie X répondit, par la plume du cardinal Merry del Val, que, ses prédécesseurs et lui-même ayant toujours exercé « le ministère de paix que Dieu a confié au chef de l'Eglise catholique », ilétait « facile de comprendre avec quel intérêt il suivait les efforts de la Société internationale de la paix, et le vif désir qu'il éprouvait de les voir couronnés par un heureux succès » (2). *Heureux succès* ! Quand on relit ces mots aujourd'hui, on se dit que le douloureux et antique purgatoire de l'humanité n'est pas près d'être terminé !

14. La réponse de Pie X eut en tout cas un résultat : elle détermina un mouvement « pacifiste » nettement catholique. Vanderpol en fut l'âme. Il vint à Paris au mois de décembre ; et, avec l'aide de M. Gemahling, tint une première réunion dans un local gracieusement mis à sa disposition par le président du *Sillon*, M. Marc Sangnier. Le choix de ce local y fut-il pour quelque chose ? Toujours est-il qu'il ne vint à cette réunion que quelques amis du *Sillon*. C'est là que je fis la connaissance de Vanderpol, que je compris son âme d'apôtre, et que commença notre amitié. C'est là aussi qu'il fut décidé de poursuivre le mouvement commencé en se tenant

(1) Une adresse analogue avait été envoyée à Léon XIII, en 1896, par le VII[e] Congrès de la paix, tenu à Budapesth.

(2) L'adresse est datée du 24 octobre, et la réponse du 3 novembre 1906. Voir, pour les détails, le compte-rendu donné par Vanderpol dans le *Bulletin de la Société Gratry*, n° 1 ; les textes y sont reproduits.

sur le terrain strictement catholique, sans admission d'autres éléments, afin de sauvegarder l'intégrité de la doctrine. Dans les premiers mois de 1907, plusieurs autres réunions eurent lieu rue de la Chaise, chez le Dr Bonnet. En mai, l'abbé Pichot étant venu à Paris, on rédigea, de concert avec lui, les statuts d'une ligue catholique, qui devait reprendre le nom, déjà porté par une Société similaire tombée « en sommeil », de *Société Gratry* ; un appel était lancé aux catholiques, et en juillet le premier numéro du *Bulletin*, mis en train par Vanderpol, paraissait.

Au mois d'août, à la *Semaine sociale* d'Amiens, Vanderpol exposa l'état de la question aux auditeurs ecclésiastiques réunis au nombre de 80 ; et en novembre, il commença à Chalon-sur-Saône, pour recruter des adhérents, cette tournée de conférences qu'il a continuée pendant près de sept ans, sans jamais se lasser. Après Chalon, il parla à Clermont, Toulon, Nice, Marseille, Lons-le-Saunier, Dijon, Melun ; en 1908, à Paris, Lyon, Genève, Bordeaux, Epernay, Cosne, Fontainebleau, Grenoble, Saint-Etienne (où la réunion, tenue à la Bourse du travail, fut particulièrement orageuse), Vienne, Paris de nouveau, Orléans. En 1909, Vanderpol fit une tournée dans le Midi : Montpellier, Toulouse, Bordeaux, Poitiers, etc. ; il fit sept conférences en six jours ! Il était toujours en route, malgré son infirmité. Il est impossible de le suivre. Si l'on veut bien supputer ce que chaque conférence, pour être organisée, suppose de lettres, de visites, de démarches préparatoires, on reste confondu d'une telle dépense de force et d'énergie.

Dès janvier 1908, Vanderpol avait suscité la création à Genève d'une Ligue suisse, alliée à la Société Gratry. Il alla l'inaugurer au mois de juin suivant. En octobre 1909, il se transporte à Bruxelles, où il fait la connaissance de M. Bernaert, qui fut séduit et lui conserva jusqu'à la fin de sa vie une grande bienveillance. Encouragé par lui, Vanderpol jette à Bruxelles les premiers jalons d'une Ligue belge. En prévision de cette extension au dehors, la Société Gratry se transforme en décembre 1909 en « Ligue des catholiques fran-

çais pour la paix ». Elle comptait alors 700 membres, dont 240 titulaires et 460 adhérents ; sur ces 700 membres, il y avait environ 180 prêtres. Quinze archevêques ou évêques français et plusieurs prélats étrangers l'avaient approuvée. Dans son rapport, Vanderpol annonçait la création d'une section espagnole de la Ligue à Madrid, et la prochaine constitution d'une association catholique de la paix en Angleterre. Cette association, décidée à la suite des démarches qu'il avait faites lors du Congrès de Londres (1908), fut effectivement constituée en mars 1910, sous le nom de *Catholic peace Association*.

15. C'est à la même époque que Vanderpol commença à préparer son travail sur l'enseignement des scolastiques, et que de mon côté, voyant la nécessité de bien établir les bases doctrinales de l'action des Ligues catholiques, je pris l'initiative, approuvée par Vanderpol, de faire rédiger un petit volume, où seraient exposés dans l'ordre chronologique les vues des Pères de l'Eglise sur les questions internationales. Nous nous adressâmes à des savants spécialistes : Mgr Batiffol, l'historien de *l'Eglise naissante*, se chargea de synthétiser les idées des premiers chrétiens sur la guerre ; M. Monceaux, professeur au Collège de France, de retracer la doctrine de saint Augustin ; je me chargeai de saint Thomas d'Aquin ; Vanderpol résuma les deux traités de F. de Victoria, *De jure belli* et *De Indis* ; M. Louis Rolland, professeur de droit public à la Faculté de droit de Nancy, résuma les écrits de Suarez. Mais la doctrine scolastique avait eu des applications pratiques : M. Frédéric Duval, archiviste paléographe (tué comme sergent en juin 1916), entreprit de les faire connaître. Il en trouva tellement que je fus obligé, à mon grand regret, de lui demander un simple résumé de son article (1). Enfin M. l'abbé Tanquerey, professeur de dogme au grand Séminaire de Saint-Sulpice à Paris, voulut bien accepter de faire la « Synthèse de la doctrine théologique sur le droit de guerre ».

(1) Nous espérons publier bientôt l'article entier.

La synthèse de M. l'abbé Tanquerey devait donner au livre *L'Eglise et la guerre* (c'est le titre sous lequel il a paru) (1), une grande importance. En nous prêtant le secours de son autorité incontestée, l'éminent théologien nous permettait en effet d'atteindre notre but, qui était de publier un livre pouvant servir aux catholiques de « catéchisme » sur la question de la paix et de la guerre. L'ouvrage fut publié par chapitres séparés dans le *Bulletin de la Société Gratry*, et terminé seulement à la fin de 1912. Il a été couronné en 1917 par l'Académie française (prix Juteaux-Duvigneaux).

16. Pendant qu'il s'imprimait, Vanderpol continuait ses tournées, ses conférences, ses démarches. A la Pentecôte 1911, il m'entraîna à Bruxelles, où je fus témoin de la considération dont il jouissait. Reçus par M. Bernaert, les délégués des Ligues française, suisse, anglaise, et belge, établirent les bases d'une Ligue internationale des catholiques, dont les Ligues nationales ne seraient que les sections. Le lendemain eut lieu la première réunion plénière, très brillante, de la Ligue belge, sous la présidence de M. Bernaert.

C'était un grand pas en avant. Mais il y avait bien des résistances à vaincre, en France et à l'étranger. Au delà du Rhin, Vanderpol n'obtint à peu près rien. On comprend aujourd'hui l'embarras des catholiques allemands, qui ne pouvaient guère constituer une ligne « pacifiste » dans un pays où règne le culte de la force, où la guerre était ouvertement préparée, où il était admis comme doctrine courante que la paix devait être *imposée* au monde par l'Allemagne. Entre la paix servile rêvée par celle-ci et la paix chrétienne rêvée par les Ligues catholiques, quel rapport pouvait-il y avoir ? L'une suppose la domination du monde par une seule puissance ; l'autre a pour base le respect réciproque des droits de toutes les nations.

D'un autre côté, le droit international ne comprend pas seulement la question du droit de guerre. Il y en a bien d'au-

(1) *L'Eglise et la guerre*, Paris, Bloud, 1913, gr. in-8°, 185 p.

tres que soulèvent les relations juridiques entre les différents Etats ; et ces questions multiples demanderaient à être étudiées dans un esprit chrétien et à la lumière des principes théologiques. Or ni les gouvernements, ni les individus ne connaissent plus ces principes. Le « coup d'Agadir » au Maroc, l'invasion de la Tripolitaine par les Italiens, les guerres balkaniques ne le montraient que trop. « Il fallait rétablir le droit des gens sur les bases de la morale chrétienne. » Cette idée s'empara de l'esprit de Vanderpol, et, mûrie par lui, aboutit à une réorganisation de la Ligue française de la paix, et surtout à la création d'une « Union internationale pour l'étude du droit des gens d'après les principes chrétiens ».

17. Vanderpol avait d'abord conçu cette Union sous la forme d'un *Institut*, placé sous le patronage des Ligues de la paix, et divisé en trois sections : théologie, histoire, droit (1). Encouragé par les cardinaux Coullié, Amette, Bourne, et Mercier, il soumit son projet à une réunion internationale, composée d'un certain nombre de catholiques notoires de France, de Belgique, de Hollande, de Suisse, d'Italie, et d'Angleterre, qui se tint à Paris les 16 et 17 juin 1912 (2). Le projet fut assez sensiblement modifié par les discussions de l'assemblée. Celle-ci écarta notamment le patronage des Ligues, et sépara complètement le programme d'étude du programme d'action. Mais l'idée mère était acceptée en principe, et le siège de la nouvelle *Union* fixé d'un commun accord à Louvain : l'assemblée avait tenu à choisir une ville située dans un pays *neutre*, afin de ne froisser aucune susceptibilité : la Belgique était tout indiquée ; elle avait voulu aussi une ville dotée d'une Université catholique florissante : Louvain, plus que toute autre, remplissait cette condition. Un généreux anonyme mit de suite une somme de 25.000 francs à la disposition

(1) Cf. les articles de Vanderpol dans le *Bulletin*, n° 19.

(2) Cette réunion fut assez difficile à organiser. Elle coûta à Vanderpol « une correspondance folle : 28 francs de timbres en quatre jours ! » (*Note* trouvée dans ses papiers).

du cardinal Mercier pour créer à Louvain une chaire du Droit des gens d'après les principes chrétiens.

La première assemblée générale de la nouvelle *Union* eut lieu à Louvain les 27 et 28 octobre 1912. Il s'y trouva cette fois quelques délégués allemands, dont le plus important était le R. P. Lehmkuhl. L'Union constitua son bureau : le baron Decamps-David, ancien ministre, membre de la Cour permanente d'arbitrage de la Haye, fut nommé président ; le R. P. Lehmkuhl, le chanoine Cauchie, directeur de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, et Vanderpol furent nommés vice-présidents. Ce dernier, qui avait été, comme toujours, la cheville ouvrière de toute cette organisation, fit connaître que huit groupes nationaux s'étaient déjà formés : en France, en Belgique, en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Hongrie, en Italie, en Espagne (1).

Le 20 novembre 1913, l'*Union* tint à Louvain sa seconde réunion annuelle. Elle y dressa une liste de questions particulièrement importantes à étudier, et en choisit *trois* qu'elle voulait soumettre à un examen immédiat : 1° l'existence d'un droit naturel, fondement du droit positif ; 2° le droit de guerre, ses caractères et ses limites (le présent volume répond à cette question) ; 3° les rapports entre les nations civilisées et les populations de culture inférieure. Le chanoine Cauchie indiqua aussi qu'avec ses élèves du Séminaire historique, il avait entrepris de rechercher « comment est né, s'est développé, et s'est transformé le droit des gens sous l'influence du christianisme ». Certains membres du séminaire avaient commencé l'étude des travaux historiques et des traités didactiques pouvant servir à fixer l'état actuel de la question et à dresser un plan provisoire des recherches à poursuivre (2).

18. Tout était donc en bonne voie, lorsque se produisit le cataclysme qui devait, hélas, tout emporter. A la date où aurait dû avoir lieu la troisième assemblée de l'*Union*, Lou-

(1) Pour les détails, cf. le *Bulletin*, n° 22.
(2) Cf. *Bulletin*, n° 26.

vain n'existait plus. L'Allemagne avait cessé de feindre ; et elle avait envahi la Belgique, qui se croyait garantie par les traités, envahi aussi la France, qu'elle honore d'une haine si tenace et si âpre. Tous les espoirs de Vanderpol s'évanouissaient. Quand nous nous revîmes, à Paris, en novembre 1914, il fut convenu entre nous que la Ligue de la paix n'élèverait pas la voix tant que l'ennemi sans foi souillerait de sa présence le sol de la Patrie. Après son expulsion, l'on verrait ce qu'il y aurait à faire.

Sans nul doute, le vaillant apôtre eût alors repris le bon combat. Mais Dieu en avait décidé autrement. Nous ne pouvons dissimuler la perte immense que la Ligue française et l'Union internationale ont faite. Vanderpol sera difficile à remplacer ; mais nous aimons à penser que du haut du ciel, où il a dû recevoir la récompense d'une vie si bien remplie, il protégera l'œuvre à laquelle il a donné tant de soins et qui lui a coûté tant de peines. Qu'en adviendra-t-il ? L'avenir le dira.

Paris, 28 janvier 1918.

Emile Chénon,
professeur à la Faculté de Droit de Paris,
ancien élève de l'Ecole polytechnique.

AVANT-PROPOS

§ I. — But et plan de l'ouvrage.

Le but du présent ouvrage est de montrer qu'il y avait au Moyen Age une doctrine du droit de guerre, et de la faire connaître. Cette doctrine, universellement et constamment professée par les théologiens jusqu'au XVIIe siècle, était considérée par eux comme étant celle des Pères de l'Église et comme constituant la véritable tradition chrétienne.

Elle peut se définir ainsi : « La guerre est un acte de justice vindicative, la punition de malfaiteurs étrangers. » Elle est implicitement contenue et résumée dans une phrase de saint Thomas, celle par laquelle il définit la juste cause de guerre : « *Causa justa, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. — Cause juste, c'est-à-dire que ceux à qui l'on fait la guerre l'aient méritée par quelque faute.* »

Pour démontrer l'existence de cette doctrine et pour la faire connaître dans ses détails, nous nous bornerons le plus souvent à citer des textes : nous avons mis le moins possible du nôtre dans cet ouvrage. Nous avons seulement disposé dans un ordre logique et encadré les citations, laissant au lecteur le soin d'en déduire les conséquences. La doctrine s'en dégage tout naturellement. Ce que nous avons surtout voulu, c'est faire connaître cette doctrine à nos contemporains.

Généralement ils l'ignorent complètement ; ils ne se doutent même pas qu'elle existe, et qu'un retour à cette doctrine constituerait un immense progrès sur l'état actuel des relations internationales.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que l'étude que nous leur présentons intéresse seulement ceux d'entre eux qui sont croyants. Assurément pour ces derniers l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas (voir n° 210, note 5) et le fait que leur doctrine sur la guerre a été pendant une longue suite de siècles exclusivement enseignée dans l'Église (voir n° 188) donnent à cette doctrine une importance et une gravité qui sollicitent leur adhésion et peuvent les faire sérieusement hésiter à accepter des théories différentes. Mais la question présente un autre intérêt : en effet, les auteurs que nous citons — et qui, il est important de le remarquer, exposaient, non pas leurs idées personnelles, ni leurs vues particulières, mais la doctrine enseignée à leur époque dans l'Église — ont été les fondateurs du droit international. C'est chez eux, c'est dans leur Ecole que Grotius a puisé les idées exposées dans « Le Droit de la Guerre et de la Paix », idées qui, plus ou moins exactement reproduites par ses successeurs, parfois déformées par eux, ont servi de base au droit international actuel. Longtemps on a considéré Grotius comme le Père du Droit international, et on a admis qu'en cette matière, il n'existait avant lui aucune connaissance scientifique de ce droit, aucun corps de doctrine le concernant. Cette erreur a cessé d'avoir cours du jour où l'on s'est préoccupé, comme on le fait depuis quelques années, d'étudier les œuvres de certains écrivains antérieurs que l'on a fort justement appelés « les Précurseurs de Grotius ». Deux hommes, M. Nys, professeur à Bruxelles, et M. Lorimer, professeur à Edimbourg, ont particulièrement contribué à faire connaître ces auteurs et à leur faire rendre justice. « Au Moyen Age, dit M. Nys dans son ouvrage : *Les Origines du Droit international*, la légitimité de la guerre fut

mise en question ; les causes du juste recours aux armes furent étudiées et scrutées comme elles ne le furent jamais plus depuis. »

Quant à M. Lorimer, voici ce qu'en dit M. Nys lui-même (*Revue de droit international et de législation comparée*, 1889, t. XXI, p. 532) :

« Parmi les auteurs contemporains du Droit international, M. Lorimer a peut-être contribué plus que tout autre à faire reconnaître à l'Ecole des F. de Vittoria, des D. Soto, et des Suarez le rang qu'elle mérite d'occuper dans l'histoire de la science juridique. L'éminent professeur d'Edimbourg s'élève, tant dans ses *Institutes of law* que dans ses *Institutes of the law of nations*, contre « l'extrême injustice » avec laquelle les juristes scolastiques ont été traités. « Le fait est, dit-il, que depuis la Réforme, les préjugés des protestants à l'égard des catholiques ont été si violents qu'ils leur ont enlevé jusqu'à la force de se former une opinion impartiale des auteurs qui appartenaient à la confession romaine... » M. Lorimer fait remarquer que dans un de ses livres, Grotius parle avec admiration de Suarez comme moraliste, mais que dans le *Droit de la guerre*, il ne le mentionne pas parmi les écrivains qu'il a consultés : « Il n'y a pas, écrit-il, de raison de supposer qu'il ait eu connaissance des pages du traité : *De Legibus ac Deo legislatore*, consacrées à la matière dont lui-même s'occupait. Barbeyrac ne se montre pas non plus appréciateur équitable des juristes scolastiques. Il n'est nullement un admirateur extravagant de Grotius, mais il en dit cependant que « sans les ouvertures qu'il a données, nous n'aurions peut-être encore aujourd'hui aucun système passable de la science du droit naturel ». Or c'est là une assertion que Barbeyrac n'aurait pas faite, s'il avait comparé les célèbres *Prolégomènes* et les autres parties du livre de Grotius aux œuvres de Suarez, de Soto, et de leur grand prédécesseur, saint Thomas d'Aquin. »

Mais il est un fait sur lequel nous croyons devoir insister

d'une manière particulière, et qui sera, croyons-nous, absolument mis en lumière par l'ensemble des documents et des citations réunis dans cet ouvrage, c'est que les écrivains dont les œuvres sont particulièrement connues et estimées, à cause de la science ou du talent personnel de leurs auteurs, n'étaient en réalité que les interprètes d'une doctrine universellement acceptée et exclusivement enseignée à leur époque, doctrine qui formait la base du droit international et du droit des gens dans les siècles où ils écrivaient, doctrine qui, en ce qui concerne la guerre, n'est autre chose que la doctrine scolastique du droit de guerre, que le présent ouvrage a pour but de faire connaître.

*
* *

Quelle est, au point de vue catholique, la valeur d'une telle doctrine ? Est-elle seulement la doctrine d'une Ecole, ou est-elle celle de l'Église ? Celle-ci ne s'est jamais prononcée à son sujet par son magistère officiel et authentique (1). La discussion reste donc ouverte sur cette question. Nous n'avons aucunement, est-il besoin de le dire, la prétention de la trancher : nous faisons partie de l'Église enseignée, et n'avons nullement l'intention de nous substituer à l'Église enseignante.

Toutefois, il nous a paru intéressant et utile de rechercher si l'on trouvait, soit dans l'histoire, soit dans les Livres Saints, quelque fait ou quelque texte qui fût en contradiction avec cette doctrine ; si les guerres dont il est fait mention dans la Bible, si les mœurs et les écrits des premiers chrétiens, si les enseignements des théologiens et des canonistes antérieurs à saint Thomas étaient d'accord avec elle, ou si l'on y trou-

(1) Il avait été question de le faire au dernier Concile du Vatican : les Evêques de l'Église Arménienne, réunis à Constantinople dans un synode préparatoire, avaient présenté à Pie IX une supplique tendant à obtenir que l'on mît cette grave question à l'ordre du jour. Ils demandaient « *que le Concile promulguât les conditions d'une juste guerre d'après les règles du Droit canonique, qui est partout foulé aux pieds* ». Un autre postulat avait été présenté dans le même but par quarante autres Pères du Concile.

vait au contraire quelque opposition ou quelque différence. Nous avons également cru utile d'exposer certaines opinions erronées professées au Moyen Age par plusieurs canonistes ; puis de montrer comment la doctrine de saint Thomas fut, en partie du moins, abandonnée au XVIIe siècle par divers théologiens, et cessa plus tard d'être considérée comme la base intangible de l'enseignement catholique au sujet de la guerre. L'ensemble de ces études forme la IIe partie de notre ouvrage.

*
* *

La IIIe comprend la traduction des œuvres les plus importantes concernant le Droit de guerre publiées du XIIe au XVIIe siècle : les chapitres *De bello* du *Décret de Gratien* et de la *Somme* de saint Thomas ; les traités *De jure belli* de Victoria et *de Bello* de Suarez ; le traité *De Indis* de Victoria. Nous y avons joint en appendice le paragraphe du *De Legibus* de Suarez, relatif au Droit des gens.

Nous éviterons ainsi à ceux qui voudraient consulter ces œuvres, la peine de les traduire et les difficultés que l'on éprouve à se procurer certaines d'entre elles.

§ II. — Notices sur les auteurs et les ouvrages cités dans la première partie.

Les auteurs dont il est question dans la Ire partie ont une importance capitale, attendu que l'exposé que nous faisons de la doctrine scolastique de la guerre se compose uniquement de citations empruntées à leurs ouvrages. Il est donc utile de donner quelques détails sur leur vie et leurs œuvres. Dans la IIe partie, chaque fois qu'un auteur sera cité pour la première fois, on trouvera en note quelques renseignements biographiques le concernant. Enfin dans la IIIe partie, chaque traduction sera précédée d'une notice sur l'auteur de l'ouvrage traduit.

Les notes biographiques qui suivent sont empruntées soit à Moreri et au P. Echard, soit à la biographie universelle de Michaud ; quelques-unes à la Biographie générale du Dr Hoeffer (Firmin Didot.) — Nous avons indiqué les éditions dans lesquelles nous avons trouvé les textes cités ; et afin de faciliter les recherches, nous donnons les cotes des ouvrages, soit à la Bibliothèque Nationale [B. Nat.], soit à la bibliothèque de la ville de Lyon (B. Ly.).

I. — Pères de l'Église et théologiens.

Saint Augustin naquit à Tagaste, petite ville d'Afrique, en 354 ; élevé par les soins de sa pieuse mère, sainte Monique, qui désirait ardemment le rendre savant et religieux, il répondit d'abord assez mal à cette éducation. Il a fait, dans ses *Confessions*, le récit de ses fautes et de son orageuse jeunesse. A l'âge de dix-neuf ans, l'étude de la philosophie le ramena à l'amour de Dieu ; mais il se laissa séduire par les systèmes des Manichéens, auxquels il demeura attaché pendant neuf ans. Il quitta l'Afrique pour venir à Rome, puis à Milan où il fut professeur d'éloquence. Là, il fit connaissance de saint Ambroise et apprit de lui à vénérer l'Évangile. Sa mère étant venue le rejoindre, il marcha d'un pas rapide vers la religion ; après avoir lutté quelque temps contre son attachement aux jouissances terrestres, il se retira à la campagne avec quelques amis, et dans cette retraite composa divers ouvrages. A l'âge de trente-trois ans, il reçut le baptême des mains de saint Ambroise et résolut de retourner en Afrique. Il y vivait depuis trois ans, lorsque le peuple le désigna pour succéder à l'évêque d'Hippone. En 393, il parut avec un grand éclat dans un Concile qui se rassembla en cette ville. Peu après, il commença à combattre les Donatistes, dont l'hérésie intolérante désolait l'Afrique. Il chercha tous les moyens de douceur qui lui parurent propres à les rapprocher, et montra par sa conduite quelle voie on peut suivre pour terminer les guerres et les querelles religieuses. Il lutta plus tard contre les Pélagiens. Il mourut en 430, dans Hippone, alors assiégée par les Vandales.

Le plus beau et le plus complet de ses ouvrages est la *Cité de Dieu*, livre écrit après la prise de Rome par Alaric en 410, pour répondre aux clameurs que cet événement avait soulevées, chez les païens et les philosophes, contre la religion chré-

tienne. C'est dans cet ouvrage et dans certaines de ses lettres que saint Augustin a traité la question de la guerre, et indiqué les principes qui ont servi de base à la doctrine de saint Thomas et à la tradition chrétienne de la guerre, pendant tout le Moyen Age. Il existe de nombreuses traductions françaises de ses œuvres ; nous citerons celle de ses Lettres par les Bénédictins (B. Nat. C. 566 ; B. Ly. 329002), et celle de la *Cité de Dieu* par Moreau (Paris, 1846.). (B. Nat. C. 3447 ; B. Ly. 305521.)

Saint Isidore de Peluse, né à Alexandrie vers 370, mort en 450. Il passa sa vie près de Peluse dans un monastère dont il était l'abbé, et où il pratiquait le plus sévère ascétisme. Il reste de lui un grand nombre de lettres, presque toutes consacrées à l'interprétation de l'Ecriture Sainte et également remarquables par la piété et le savoir. Ces lettres, au nombre de 2.013, forment 5 livres. « Les anciens et les modernes, dit M. Michaud, les catholiques et les protestants s'accordent à louer la piété qui y règne et la variété des connaissances qu'elles renferment. » *Epistolæ.* (B. Nat. C. 224 ; B. Ly. 100345.)

Saint Isidore de Séville, célèbre prélat espagnol, la principale lumière de son temps, naquit vers 570 à Carthagène et mourut à Séville en 636. En 601, il succéda, sur le siège de Séville, à son frère Léandre. Son premier soin fut d'établir une école pour l'éducation de la jeunesse. Les pères du VIII[e] Concile de Tolède lui décernèrent publiquement les plus grands éloges, l'appelant « le plus savant homme qui eût paru pour éclairer les derniers siècles et dont on ne doit prononcer le nom qu'avec respect ». Parmi ses ouvrages, le *Livre des Origines*, qui fut, croit-on, le dernier qu'il composa, est l'un des plus connus. C'est une véritable encyclopédie des sciences, renfermant en substance tout ce qui composait l'érudition dans le VII[e] siècle. *Originum libri viginti* (Bâle, P. Perna, 1577). (B. Nat. X. 1015 ; B. Ly. 107597.)

Saint Thomas d'Aquin. Voir la notice détaillée dans la III[e] partie, n[os] 207 à 210.

Monalde, de l'Ordre des Franciscains. La *Somme* monaldine paraît avoir été rédigée entre 1254 et 1274. On croit que Monalde fut massacré par les Sarrasins vers 1288. *Summa Monaldina* (Lyon, P. Balet 1516). (B. Nat. Rés., E. 4009.)

Saint Antonin, archevêque de Florence, né dans cette ville en 1389, entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs à l'âge de 16 ans et passa par toutes les charges de cet ordre. Côme de Medicis lui donna dans toutes les occasions des marques d'estime et de bienveillance, et la République de Florence l'employa dans diverses ambassades. Eugène IV voulut mourir dans ses bras ; Pie II assista à ses funérailles, et Adrien VI le mit, en 1523, au nombre des saints. Il mourut en 1459. Il a écrit une Somme historique, une Somme de la confession, et une Somme théologique qui est divisée en quatre parties. *Summa theologica* (Vérone, 1740). (B. Ly. 27063 ; B. Nat., éd. de Venise, 1581, D. 3599.)

Carletti (Ange ou Angelus de Clavasio), religieux de l'Ordre de saint François, était natif d'un bourg de ce nom dans l'État de Gênes ; il mourut en 1495 à Coni. Il composa une Somme des cas de conscience, dite Somme angélique, que Luther fit brûler par la main du bourreau. *Summa angelica de casibus conscientiæ* (1513). (B. Nat. Res. D. 7007 ; B. Ly. 109039.)

Sylvestre (Mozzolino), dit de Prierio, parce qu'il était né, vers l'an 1460, dans un village de ce nom, près de Savone, entra à l'âge de 15 ans dans l'Ordre de saint Dominique et en devint un des plus grands ornements. Il fut professeur de théologie dans les premières universités d'Italie, et composa plusieurs ouvrages, dont une Somme, appelée *Sylvestrine*, qui parut avant 1516, et différents ouvrages contre Luther. Appelé à Rome en 1511, il y fut fait maître des Sacrés Palais, emploi qu'il exerça jusqu'à sa mort, en 1523. *Summa Sylvestrina quæ Summa summarum merito nuncupatur* (Lyon, P. Landry, 1594). (B. Nat. E, 3043 ; B. Ly. 331394.)

Cajetan (Thomas de Vio, dit), du nom de la ville de Gaëte, où il naquit le 20 février 1469, et dont il fut nommé évêque en 1519. Reçu à l'âge de quinze ans dans l'Ordre de saint Dominique, il s'y fit une brillante réputation par ses talents et son savoir. Il fut nommé général de son Ordre en 1508, à l'âge de trente-neuf ans, cardinal en 1518, et légat en Allemagne l'année suivante. L'objet principal de cette mission était de rattacher Luther au Saint-Siège, avant que ce novateur eût consommé sa séparation. Il mourut à Rome en 1534. Il a traité la

question de la guerre dans un commentaire très court sur la *Somme* de saint Thomas, qui se trouve dans certaines éditions de cette somme, et dans une *Summula. Summa S. Thomæ commentariis illustrata* (Lyon, J. J. Juntœ, 1581). (B. Nat. D. 3548 ; B. Ly. 21473). *Summula* (Lyon, ap. Gasparem a Portonarys, 1615). (B. Nat. D. 54578 ; B. Ly. 802493.)

Victoria. Voir la notice détaillée, IIIe partie, n° 242. *Relectiones theologicae* (Lyon, P. Landry, 1636) (B. Nat. D. 11741.)

Soto (Dominique), espagnol, de l'Ordre de saint Dominique, né à Ségovie en 1494, se fit religieux à l'âge de trente ans. Fils d'un jardinier, il se fit sacristain pour avoir de quoi vivre. Il obtint au concours la chaire de philosophie à Alcala ; en 1545, il fut envoyé au Concile de Trente et dédia aux évêques qui le composaient ses deux livres : *De Natura et Gratia.* Charles-Quint le choisit pour présider l'assemblée chargée de juger le célèbre différend entre Barthélemi de Las Casas et Sepulveda, au sujet de la conquête des Indes et de la liberté des Indiens. Il avait eu pour maître F. de Victoria. Il mourut à Salamanque en 1560, à l'âge de 66 ans. *De Justitia et jure* (Lyon, ap. Symp. Beraud, 1582.) (B. Nat. D. 2484 ; B. Ly. 21678.)

Covarruvias (Diego y Leyva), surnommé le Bartole espagnol, naquit à Tolède en 1512. Il enseigna le droit canon à Salamanque, et à l'âge de 26 ans fut reçu parmi les professeurs du collège d'Oviedo. Il occupait une place distinguée dans la magistrature de Grenade, quand Charles-Quint le nomma, en 1549, archevêque de Saint-Domingue. Il fut envoyé au Concile de Trente, et à son retour placé sur le siège de Ségovie. Philippe II lui donna, en 1572, la présidence du Conseil de Castille, et deux ans après, celle du Conseil d'Etat. Il mourut à Madrid en 1577, à l'âge de 65 ans. *Opera omnia in duos tomos divisa* (Lyon, H. Boissat, 1661). (B. Ly. 21590 ; B. Nat. éd. 1638, F. 1581-82.)

Banès (Dominique), né à Valladolid en 1527, entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, et fut l'élève de Melchior Cano (qui était lui-même élève de Victoria). Il professa pendant 32 ans la théologie à Avila. Il fut le confesseur de sainte Thérèse, et mourut à Médina del Campo, le 1er novembre 1604, à

l'âge de 77 ans. *Scholastica commentaria in primam partem, necnon in secundam secundæ Summæ Ang. Doct. S. Thomæ* (Lyon, Et. Michael, 1638). (B. Ly. 100503; B. Nat. D. 132.)

Bellarmin (Robert), né en 1542 à Montepulciano, entra en 1560 au noviciat des Jésuites et professa les humanités à Florence et la rhétorique à Mondovi. Il fut professeur de théologie à Louvain et de controverse au collège Romain. Il devint receveur de ce collège, provincial de Naples, et cardinal en 1599. Nommé archevêque de Capoue en 1602, il mourut à Rome en 1621. *De controversiis Christianæ fidei*, Paris, 1602. (B. Ly. 335818; B. Nat. D. 25569.)

Suarez. Voir la notice détaillée, IIIe partie, n° 307.

Vasquez, jésuite espagnol, naquit en 1551, dans la Nouvelle-Castille, et entra dans la Société en 1569; il fut appelé par ses supérieurs à Alcala et ensuite à Rome, où il enseigna plus de vingt ans la théologie avec une réputation toujours croissante. Il mourut en 1604 à Alcala, où l'état de sa santé l'avait ramené. *Commentaria in Summa S. Thomæ* (Anvers, Pet. et P. Belleros, 1621). (B. Nat. D. 133; B. Ly. 20943 à 20947.)

Lugo, jésuite espagnol et cardinal, naquit à Madrid en 1583. Il soutint des thèses à 14 ans, et fut envoyé aussitôt après à Salamanque pour y étudier le droit. Il professa d'abord la philosophie, puis la théologie à Valladolid et à Rome, où il conserva sa chaire pendant vingt ans. Urbain VIII le créa cardinal en 1643. Il mourut en 1660. *De justitia et jure*. (B. Nat. F. 33694; B. Ly. 20800.)

II. — Canonistes.

Gratien. Voir la notice détaillée, IIIe partie, n°s 189 à 190.

Saint Raymond de Penafort, né en Catalogne en 1180; de l'Ordre des Dominicains; il enseigna à Bologne, fut évêque de Tarragone, et général des Dominicains en 1238. Il mourut à Barcelone en 1275, et fut canonisé en 1601. Grégoire IX, dont il était chapelain et pénitencier, lui donna l'ordre de réunir en un corps les décrétales des Pontifes et les canons des Conciles. Il le nomma ensuite gouverneur de Bologne, mais Raymond

refusa cet honneur et demanda à revenir à son ordre. Il a laissé une Somme des cas de conscience. *Summa sancti Raymundi* (Lyon, 1718). (B. Nat. D. 455 ; B. Ly. 20984.)

Innocent IV, natif de Gênes, nommé auparavant Sinibald, de la maison de Fieschi, fut élu pape le 24 juin 1243 ; il avait été créé cardinal par Grégoire IX, en 1227. Sa capacité dans le droit était si grande qu'on lui donnait le titre de *Père du droit.* Il convoqua le concile général de Lyon de 1245, dans lequel fut excommunié l'empereur Frédéric. Il mourut le 7 décembre 1254. Les ouvrages de ce pape ont été imprimés avec le titre d'*Apparatus* des Décrétales. *Apparatus quinque librorum decretalium D. Inn. IV Papae* (Lyon, 1478). (B. Nat. E. 831 ; B. Ly. 129010.)

Hostiensis (Henri de Suze) fut évêque de Sisteron, archevêque d'Embrun, et devint en 1262 cardinal archevêque d'Ostie, d'où lui est venu le nom d'Ostiensis ou Hostiensis sous lequel il est connu. Il mourut en 1271. C'était le plus habile jurisconsulte de son temps, également versé dans le droit canonique et dans le droit civil : ce qui lui valut le titre de *source et de splendeur* du droit. On a de lui une Somme du droit canonique et civil qui est connue sous le nom de *Somme dorée. Summa aurea* (Cologne, Laz. Zetzneri, 1612). (B. Ly. 20786 ; B. Nat. édit. de Lyon, 1676, E. 1031.)

Lignano (ou Legnano, Jean de), d'une noble famille de Milan, né à Lignano vers le commencement du XIV[e] siècle, mort à Bologne en 1383 ; nommé vers 1363 professeur de droit dans cette ville, il fut envoyé en 1376 par les Bolonais à Avignon pour négocier un accord avec le pape Grégoire XI. Ayant fait conclure un peu plus tard la paix entre le Pape et la ville de Bologne, il devint gouverneur de cette ville, malgré les instances du Pape, qui voulait le garder près de lui et qui le chargea d'une mission auprès de l'Université de Paris. — Il publia vers 1360 un traité *de Bello*, un autre *de Represaliis*, un troisième, *de Duello*. Le traité *de Bello* se trouve au tome XVI, page 371, du *Tractatus Tractatuum* ou *Tractatus totius Juris*, qui fut publié à Venise par Ziletti en 1584, sous le patronage de Grégoire XIII. Dans cet important ouvrage, se trouve un certain nombre des traités dont nous parlerons ci-après (B. Nat. F. 177-205 ; B. Ly. 22289.)

Martin de Lodi (Gazati Martinus Laudensis), professeur à Pavie en 1438, à Sienne en 1445, a écrit un traité : *De confœderatione, pace, et conventionibus principum*, et un traité *de Bello*, qui se trouvent tous deux dans Ziletti, tome XVI, pages 302 et 324. (B. Nat. 177205 ; B. Ly. 22289.)

Lupus (ou Lupo Juan), né à Ségovie, vivait dans la seconde moitié du XVe siècle. Après avoir été professeur à Salamanque, il obtint en 1478 un canonicat à Ségovie. S'étant rendu suspect à l'Inquisition, il fut incarcéré ; mais il eut le bonheur d'être envoyé à Rome, où il se justifia, et où il fut attaché en qualité de vicaire au cardinal Piccolomini ; il y mourut en 1496. *Tractatus de bello et bellatoribus*, dans Ziletti, tome XVI, p. 320. (B. Nat. F. 177205 ; B. Ly. 22289.)

Arias (François de Valderas), juge à Naples, a publié à Rome en 1533 une thèse *De bello et ejus justitia*, que l'on trouve dans Ziletti, tome XVI, p. 325. (B. Nat. F. 177205 ; B. Ly. 22289.)

Guerrero (ou Guerreiro, Alfonse Alvarez), portugais, docteur en droit, fut conseiller du roi et président de la Chambre des comptes de Naples, puis évêque de Monopoli. Il mourut en 1587. Il publia en 1543 un *Tractatus de bello justo et injusto*, que l'on trouve dans son ouvrage : *Thesaurus Christianæ religionis* (Venise, 1559). (B. Ly. 100755.)

Bellini (ou Belli, Pierre), né à Alba en 1502, auditeur de guerre à 33 ans dans l'armée de l'empereur Charles-Quint, conseiller de guerre de Philippe II et d'Emmanuel Philibert de Savoie : il mourut en 1575. Son traité *De re militari et bello* se trouve dans Ziletti, p. 335. (B. Nat. F. 177205 ; B. Ly. 22289.)

III. — Auteurs divers.

Bartole, né à Sassoferrato (Ombrie) en 1312. Il professa à Pise dès l'âge de 26 ans, puis à Pérouse où on ne l'appelait ordinairement que *le grand commentateur*. Il eut l'honneur d'être mis au nombre des conseillers de l'empereur Charles IV. L'un de ses disciples les plus connus fut le jurisconsulte Balde. Il mourut en 1357 (ou 1359). *Tractatus represaliarum*, extrait de l'ouvrage : *Consilia, tractatus et quæstiones*, 1530. (B. Ly. 24627 ; B. Nat., éd. de 1574, F. 269.)

Bonet (Bonnet ou Bonnor, Honoré), docteur ès-décrets, né en Provence, appartenant à l'Ordre des Augustins, prieur de l'abbaye de Salon, a laissé un ouvrage intitulé l'*Arbre des batailles*, composé par ordre du roi Charles V pour l'instruction du Dauphin ; cet ouvrage eut beaucoup de succès dans son temps. Il fut écrit aux environs de l'année 1385. Il dénote une science réelle, et il nous a paru intéressant d'en citer quelques extraits qui montrent combien à cette époque les idées des théologiens et des canonistes étaient répandues et considérées comme fondamentales et indiscutables. Une édition de l'*Arbre des batailles* a été faite en 1883 par les soins de M. E. Nys (librairie Muquardt, Bruxelles et Leipsig.). (B. Nat., édit. ancienne 8°, R. 8463.)

Christine de Pisan naquit à Venise, et n'avait que cinq ans lorsque son père vint à Paris en 1370, mandé par le roi Charles le Sage, qui tenait à l'avoir dans son conseil. Lorsqu'elle eut perdu en 1380 son père et en 1389 son mari Étienne Castel, qu'elle avait épousé à cause de son savoir et de sa valeur personnelle, quoiqu'il eût fort peu de bien et qu'elle fût recherchée par un grand nombre de personnages de haute situation, elle se trouva à l'âge de 24 ans veuve et chargée de trois enfants, obligée de pourvoir à leur subsistance et à la sienne : c'est alors qu'elle publia une série d'ouvrages qui lui attirèrent l'estime des Français et des étrangers. On voulut l'attirer en Angleterre et en Italie, mais elle préféra rester en France, où grâce aux libéralités du roi Charles VI, elle put vivre modestement. Parmi ses ouvrages, les plus connus sont : la *Vie du roi Charles le Sage*, la *Vision de Christine*, où elle raconte une partie de sa vie, et le *Livre de faits d'armes et de Chevalerie*, auquel nous avons fait quelques emprunts. (Ce livre se trouve à la Bibl. Nationale sous la cote : Rés. 611.)

Ayala (Balthazar) était d'Anvers et d'origine espagnole. Il exerça quelque temps une charge de conseiller à la cour de Malines, et mourut à Alost, en 1584, âgé seulement de 36 ans. Il était auditeur général du camp et armée royale sous Alexandre Farnèse, lorsqu'il composa, durant le siège de Tournai, un traité : *De jure et officiis bellicis* (Lyon, 1648). (B. Nat. E. 2374 ; B. Ly. 337201.)

Gentilis (Albéric), né à San-Genesio en 1550, docteur à

Pérouse à l'âge de 21 ans, s'expatria, et alla chercher un asile en Angleterre, parce qu'il ne pouvait professer avec sécurité la religion protestante dont il était un ardent sectateur. Il obtint en 1582 une chaire de professeur de droit à Oxford, et mourut à Londres en 1608. Il est l'auteur d'un traité : *De jure belli*, publié en 1598. (B. Nat. E. 3644 : B. Ly. 349130.)

(Ces derniers auteurs ne rentrant pas dans la catégorie des théologiens, ni des canonistes, nous ne les avons pas d'ordinaire cités dans le corps de l'ouvrage, mais seulement dans les notes.)

Première Partie

Exposé de la Doctrine

Première Section

La guerre est-elle permise aux chrétiens ?

Suivant l'habitude des Scolastiques, les auteurs qui ont traité la question du droit de guerre ont tout d'abord exposé et réfuté les objections faites à la thèse qu'ils soutenaient.

Ces objections avaient été soulevées particulièrement par Tertullien, Origène et Lactance (1), puis par les Manichéens, auxquels saint Augustin avait répondu dans son livre *Contra Faustum*. Elles furent reprises plus tard par certains hérétiques, dont Luther fut un des principaux interprètes (2). Les uns soutenaient que la guerre est absolument interdite aux Chrétiens ; d'autres ajoutaient : contre les Chrétiens ; quelques-uns établissaient une distinction entre la guerre offensive et la guerre défensive.

Nous étudierons successivement les principales de ces objections, les réponses qui leur ont été faites, et les arguments qui leur ont été opposés.

(1) Voir nos **117 à 119**.
(2) Voir no **244**, note 6, et no **315**.

Chapitre premier

Objections contre la guerre

§ I. — Première objection : *Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée.*

1. — Il semble, d'après cette parole de l'Evangile, que Dieu punit ceux qui font la guerre, puisqu'ils « prennent l'épée » (1). Or, une peine n'est infligée qu'à ceux qui ont péché : donc c'est un péché de faire la guerre (Argument cité par **St Thomas**, voir n° 211).

En désarmant Pierre, disait Tertullien, le Seigneur a désarmé tous les soldats (2).

Mais, répond **saint Thomas** (n° 219), ainsi que le dit saint Augustin (Contra Faustum, xxii, 70) : « Celui-là prend le glaive qui s'arme contre la vie d'un autre, sans en avoir reçu l'ordre ou la permission d'une puissance légitime placée au-dessus de lui. » Mais celui qui combat d'après l'ordre d'un prince ou d'un juge, si c'est un particulier, ou par zèle pour la justice et en quelque sorte en vertu de l'autorité de Dieu, si c'est une personne publique, celui-là ne prend pas le glaive, mais il fait usage de celui qui lui a été confié, et par conséquent, il ne doit pas être puni (3).

1. = (1) « Omnes enim qui acceperint gladium gladio peribunt » (Matt., xxvi, 52).

(2) Tertullien, *De Idololatriâ*, xix. Ce que **saint Thomas** admet, c'est qu'en désarmant Pierre, le Seigneur a dans sa personne désarmé les évêques et les clercs. Voir dans la IIIe partie, nos **223** et suivants, la question : Est-il permis aux clercs de faire la guerre ?

(3) « Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit : « Ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut jubente aut concedente, in sanguinem alicujus armatur » : qui vero ex auctoritate principis vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur : unde ei pœna non debetur ». — « Quand le juge, agissant conformément à la justice, dit *Alanus de Insulis* (V. n° 142), condamne un coupable à mort, ce n'est pas lui, c'est la loi qui le tue. Car en prononçant son jugement, le juge agit

Parce que le soin de l'État est confié aux princes, dit il encore (n° 216), il leur appartient de défendre la cité, le royaume, ou la province qui se trouve sous leurs ordres. Et comme il leur est permis de les défendre par le glaive matériel, contre ceux qui les troublent à l'intérieur, en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'Apôtre (4) : « *Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive : car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal* », de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'État contre les ennemis extérieurs. Aussi le Psalmiste dit-il aux princes (Ps. LXXXI, 4) : « *Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur* ». C'est ce qui fait dire à saint Augustin (CONTRA FAUSTUM, XXII, 74) : « L'ordre naturel le plus favorable à la paix des hommes exige que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent aux princes (5) ».

La parole de l'apôtre saint Paul, qui explique et légitime le droit pour l'autorité publique de punir et même de mettre à mort les malfaiteurs, explique et légitime aussi, d'après les scolastiques, le droit de punir des étrangers coupables, et pour cela de leur faire la guerre. Cette assimilation des ennemis à des malfaiteurs étrangers est la base même de la doctrine scolastique : mais il faut bien remarquer qu'elle limite l'exercice du droit de guerre au seul cas où l'assimilation est possible en fait, c'est-à-dire quand l'étranger attaqué a vraiment commis une faute, méritant la peine de la guerre, quand celui qui attaque peut réellement être considéré comme « ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance *contre celui qui fait le mal* ».

comme ministre de la loi ou, plus exactement, de Dieu. Voici comment il faut comprendre ce que dit l'Evangile : « Celui qui abuse de la puissance judiciaire, celui qui se l'est attribuée de sa propre autorité, ou celui qui se sert du glaive pour satisfaire sa haine ou son orgueil, celui-là périra par le glaive » (Migne, CCX, p. 396).

(4) « Non sine causa gladium portat ; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit (St Paul, *ad Rom.*, XIII, 4). »

(5) « Cum autem cura reipublicæ commissa est principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni vel provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apost. ad Romanos : « Non sine causâ gladium portat ; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit » ; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm. 81 : « Eripite egenum, et pauperem de manu peccatoribus liberate. » Unde Augustinus dicit, contra Faustum (lib. 22, c. 74) : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. »

On lit dans le *Catéchisme du concile de Trente*, au chapitre de l'homicide :

« Lorsque la justice oblige les magistrats à condamner un homme à mort, non seulement ils ne violent pas le Ve commandement de Dieu, et ne sont point coupables d'homicide, mais, au contraire, ils témoignent en cela qu'ils y sont parfaitement soumis. Et en effet, comme la fin de ce commandement est de conserver la vie des hommes, les magistrats qui sont les justes vengeurs des crimes, ne tendent aussi, par les divers supplices auxquels ils condamnent les criminels, qu'à faire que, l'audace et l'injustice des méchants étant réprimées par la crainte des supplices, la vie des hommes soit en sûreté. *C'est pour la même raison que les soldats qui tuent leurs ennemis dans une juste guerre ne sont point coupables d'homicide*, lorsqu'ils ne le sont que pour la défense de la patrie, et non par un désir de satisfaire leur cruauté ou leur convoitise. »

La même idée a été exprimée par le cardinal Bellarmin en ces termes : « Il est permis à un Etat de défendre ses membres « contre les ennemis intérieurs de la paix (*ab internis hostibus* « *pacis*) en leur infligeant des supplices et en les mettant à « mort : il lui est donc également permis de les défendre par « la guerre et par les armes contre les ennemis extérieurs (*ab* « *hostibus externis*), quand ils ne peuvent le faire autrement : « pour que les États puissent se protéger, il faut qu'ils puis- « sent éloigner tous leurs ennemis, tant intérieurs qu'étran- « gers (*tam internos quam externos*) » (**Bellarmin**, *De controv. Christ. fidei*, tome II, controv. II, lib. III, *De Laïcis*, n° 14).

Saint Augustin dit également (CONTRA FAUSTUM, XXII, 74) :

Il arrive souvent que pour punir avec justice certains excès, il faut que les hommes de bien eux-mêmes entreprennent de faire la guerre, soit sur l'ordre de Dieu, soit sur l'ordre d'un gouvernement légitime, et luttent contre la violence de ceux qui résistent, lorsqu'ils se trouvent dans une telle situation que l'ordre même les contraint, soit à prescrire de semblables mesures, soit à se conformer justement à de telles prescriptions (6).

(6) Quæ plerumque ut etiam jure puniantur, adversus violentiam resistentium (sive Deo, sive aliquo legitimo imperio jubente) gerenda bella ipsa suscipiuntur a bonis cum in eo humanarum rerum ordine inveniuntur, ubi eos vel jubere tale aliquid, vel in talibus obedire juste ordo ipse constringit (Voir n° **195**).

§ 2. — Seconde objection : *La guerre est contraire à la non résistance au mal.*

2. — Voici comment **saint Thomas** présente cette objection (n° 212) :

« Tout ce qui est contraire au précepte divin est un péché : or, la guerre est contraire au précepte de Dieu ; car il est dit : *Et moi je vous dis de ne pas résister au mal* (1). Et l'apôtre ajoute : *Ne vous défendez pas, mes très chers frères ; mais laissez place à la colère* (2). La guerre est donc toujours un péché ». Plusieurs auteurs rappellent aussi cette autre parole du Christ : *Si l'on vous frappe sur la joue droite, tendez l'autre joue* (3).

Le décret de **Gratien** développe longuement cette objection (Causa 23, qu. I, voir n° 191) :

> Il semble que l'on pourrait conclure que la doctrine de l'Évangile est opposée à toute espèce de guerre, de ce que toute guerre a pour but ou de repousser ou de venger une injure (4) ; mais repousser l'injure que l'on veut nous faire ou faire à nos alliés, cela est également défendu par la loi évangélique. N'est-ce pas, en effet, ce que nous défendent les préceptes : *Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, tendez-lui l'autre joue*, et : *Si quelqu'un vous force de faire mille*

2. = (1) Ego autem vobis dico non resistere malo (Matt., v, 39).

(2) Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum iræ (St Paul, *ad Rom.*, XII, 19). A ce propos, **Suarez** fait remarquer qu'une autre version porte : « vindicantes », et non : « defendentes », et il ajoute que le mot grec des Epîtres a cette double signification (Voir n° **314**).

Il importe de remarquer que lorsqu'un particulier se conforme à ce précepte, c'est-à-dire préfère subir un nouvel affront, plutôt que de se venger du premier, de même que lorsque, par vertu, il renonce à poursuivre son droit, il ne fait rien qui soit opposé à sa fin : bien au contraire. L'homme en effet a été créé pour « *connaître Dieu, l'aimer, le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle* ». Quand donc, par amour de Dieu, il agit ainsi qu'il vient d'être dit, il fait une chose qui est tout à fait conforme à sa fin. D'ailleurs en ce cas la justice n'est pas définitivement lésée ; car Dieu se charge de la rétablir par les récompenses et les peines de la vie éternelle : ce qui ne peut avoir lieu pour les nations, dont la durée est limitée à la terre. D'autre part, la fin des sociétés, c'est de maintenir l'ordre et la paix qui est « *la tranquillité de l'ordre* », de telle sorte que lorsqu'une société, en ne punissant pas des coupables, s'expose à encourager le mal et à ne pas maintenir l'ordre, elle agit contrairement à sa fin, et c'est pourquoi le précepte de l'Évangile, applicable aux individus, ne l'est pas aux sociétés.

(3) Sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram (Matt., v, 39).

(4) Ne pas oublier qu'*injuria*, dans la langue des canonistes, signifie une chose contraire au droit, une *injustice*.

pas avec lui, faites-en encore deux mille autres (5), et la parole de l'apôtre : *Ne vous défendez pas, très chers, laissez place à la colère.* De même, lorsque Pierre voulut défendre son maître avec une épée, celui-ci lui dit : *Remets ton épée dans le fourreau, ne penses-tu pas que je puisse prier mon Père et qu'Il m'enverrait plus de douze mille légions d'anges* (6) ? On dit aussi que saint André, voyant arriver une foule qui voulait l'arracher des mains d'un juge inique et le soustraire à une injuste mort, lui enseignait la patience par la parole et l'exemple, et la priait de ne pas empêcher son martyre. Tous ces prétextes et ces exemples ne nous avertissent-ils pas que nous devons patiemment supporter tant les injures qui nous sont faites que celles dont nos amis sont les victimes et, au lieu de recourir aux armes, nous entraîner à une patience semblable ?

Il est dit dans les Proverbes : « *C'est à moi qu'appartient la vengeance et c'est moi qui ferai justice, dit le Seigneur* » (7). Dans l'Évangile : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* » (8), et aussi quand le père de famille donne ses ordres à ses serviteurs qui veulent arracher l'ivraie : « *Laissez tout croître jusqu'à la moisson, et alors je dirai aux moissonneurs* : *Rassemblez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler* (9). »

De même, à propos de ce roi qui avait célébré les noces de son fils et qui avait envoyé ses armées, celles des anges, semble-t-il, il est dit qu'il mettra à mort les meurtriers des prophètes et des apôtres, qui convoqués aux noces ont refusé de venir. Saint Paul dans l'Épître aux Romains dit : « *Ne vous jugez pas les uns les autres* », puis : « *Qui donc es-tu, toi qui condamnes le serviteur d'autrui ? S'il tombe ou s'il demeure ferme, cela regarde son maître... Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. C'est pour cela que le Christ est mort et ressuscité, afin d'être le maître des vivants et des morts* (10) ».

Est-ce que tous ces préceptes ne nous commandent pas de laisser à la divine justice le soin de punir les coupables ? Et comme, ainsi qu'on l'a dit plus haut, toute milice paraît instituée dans le but de repousser une injure ou de la punir, et que ce sont là deux choses défendues par la loi évangélique, il semble bien que faire la guerre soit un péché.

(5) Et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum illo et alia duo (Matt., v, 41).

(6) Le texte exact de l'Évangile, différent de celui qui se trouve dans Gratien, est le suivant : « Converte gladium tuum in locum suum (*Gratien* : in vaginam). .. An putas quia non possum rogare Patrem meum et exhibebit mihi modo plus quam duodecim (*Gratien* : duodecim millia) legiones Angelorum ? » (Matt. xxvi, 52 et 53).

(7) Mihi vindicta ; ego retribuam (Deutér. xxxii, 35 ; Rom. xii, 19 ; Heb. x, 30) (Voir n° **12**, note 4).

(8) Nolite judicare, ut non judicemini (Matt. vii, 1). Juger est pris ici dans le sens de condamner.

(9) Sinite utraque crescere usque ad messem, et in tempore messis dicam messoribus : Colligite primum zizania et alligate ea in fasciculos ad comburendum (Matt., xiii, 30).

(10) Tu quis es qui judicas servum alienum ? Domino suo stat : aut cadit. Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus. In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur (St Paul, Rom. xiv, 4, 8 et 9).

3. — Mais, répondrait-on peut-être, ce sont là des conseils et non des préceptes.

Ce n'est pas, fait remarquer **Victoria** (n° 244), une réponse suffisante ; car il ne serait pas admissible que toutes les guerres entreprises par les Chrétiens le soient contre les conseils du Seigneur.

Ces préceptes, dit **saint Thomas**, rappelant une parole de saint Augustin (voir n° 220), doivent toujours être observés par rapport à la disposition intérieure de l'âme, c'est-à-dire que l'homme doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre, s'il le faut (1) ; mais quelquefois on doit agir autrement pour le bien général ou même pour le bien de ceux avec lesquels on combat (2).

Saint Augustin (Ep. 5, AD MARCELLINUM) développe ainsi qu'il suit la même opinion :

L'homme juste et craignant Dieu doit être prêt à supporter patiemment la méchanceté de ceux qu'il désire voir ramenés au bien ; son but doit être d'augmenter le nombre des bons et non d'accroître lui-même celui des méchants, en se joignant à eux par une méchanceté semblable à la leur.

Aussi ces préceptes de Jésus-Christ regardent-ils plutôt la disposition du cœur que ce qui se passe au dehors, et ne tendent-ils qu'à nous faire conserver au dedans la patience et la charité, nous laissant au surplus la liberté de faire au dehors ce qui paraîtra le plus utile pour ceux dont nous devons désirer le bien (3). C'est ce que Jésus-Christ même, ce parfait modèle de patience, nous a fait voir clairement par son exemple, lorsqu'ayant été frappé sur la joue, il répondit : « *Si j'ai mal parlé, faites-le voir, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappez-vous ?* » A prendre donc son précepte à la lettre, il ne l'a point accompli, puisqu'il n'a point tendu l'autre joue, et qu'au contraire il parla de manière à empêcher celui qui l'avait outragé de redoubler. Cependant il était venu dans la disposition, non seulement de souffrir des outrages tels que celui qu'on venait de lui faire, mais de mourir sur une croix pour ceux mêmes qui le traitaient de la

3. = (1) Une autre version porte : « Si cela n'est pas nécessaire ».

(2) Ad secundum dicendum, quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit (in lib. de Serm. Dom. in monte, L. I, cap. 19), semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in Ep. ad Marcellinum (Ep. 5) : « Agenda sunt multa etiam cum invitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.

(3) Paratus debet esse homo justus et pius patienter eorum malitiam sustinere, quos fieri bonos quærit, ut numerus potius crescat bonorum, non ut pari malitia se quoque numero addat malorum. Denique ista præcepta magis ad præparationem cordis, quæ intus est, pertinere, quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus.

sorte, pour lesquels il disait à son Père du haut de cette croix : « *Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.* »

On trouverait de même que saint Paul n'a pas non plus observé le précepte de son Maître et de son Seigneur, lorsqu'ayant été frappé au visage, comme lui, il dit au prince des Prêtres : « *Dieu vous frappera, muraille blanchie ! Vous êtes ici pour me juger selon la loi, et contre la loi vous commandez qu'on me frappe.* » Et comme ceux qui étaient présents lui disaient : « Vous injuriez le prince des Prêtres ? », il leur répondit d'une manière moqueuse : « *Je ne savais pas, mes frères, que ce fût le prince des Prêtres, car il est écrit : Vous ne maudirez point le prince du Peuple !* » Ce qui allait à faire comprendre à ceux qui en auraient l'intelligence qu'en traitant Ananias de *muraille blanchie*, il avait voulu marquer que le Sacerdoce des Juifs n'était plus que grimace et hypocrisie, ayant été anéanti par l'avènement de Jésus-Christ ; car d'ailleurs, il n'était pas possible que saint Paul, qui avait été nourri au milieu de ce peuple où il avait étudié la Loi, ne connût point le prince des Prêtres, et il était trop connu lui-même de ceux qui étaient là présents pour les pouvoir tromper en faisant semblant de ne pas le connaître.

C'est donc dans la disposition du cœur qu'il faut toujours accomplir ces préceptes de patience, en sorte que la volonté ne se départisse jamais de ces sentiments de charité qui font qu'on ne veut point rendre le mal pour le mal. Mais cela n'empêche pas qu'on impose aux méchants bien des choses qui leur déplaisent, et qu'on ne les punisse par une sévérité charitable qui regarde ce qui leur est utile plutôt que ce qui leur plairait. Car, avec quelque sévérité qu'un père puisse châtier son fils, il ne se dépouille jamais des sentiments de l'affection paternelle ; mais ils ne l'empêchent pas non plus de traiter son fils d'une manière fort contraire à ce qu'il voudrait, et même de le faire souffrir, pour le guérir, malgré lui, par le mal même qu'il lui fait.

C'est pourquoi, si ces préceptes de Jésus-Christ s'observaient dans l'administration de la chose publique, on garderait la charité jusque dans la guerre, et l'on ne voudrait vaincre que pour ramener les vaincus à la piété et à la justice, et maintenir ainsi la paix dans la société civile. Car, il est bon d'être vaincu, quand on perd par là le moyen de mal faire, et il n'y a rien de plus malheureux que de prospérer dans le mal, puisque cette impunité entretient la licence des méchants et fait que leur mauvaise volonté, comme un ennemi invisible, se fortifie chaque jour de plus en plus (4).

(4) Ce passage de **saint Augustin** est intégralement reproduit dans le *Décret* (voir n° 193) qui contient également (CAUSA XXIII, qu. IV, c. 51) le canon suivant : « La vindicte qui tend à la correction du coupable et n'exclut pas la miséricorde, n'empêche pas celui qui l'exerce d'être disposé à supporter personnellement les injures de celui qu'il corrige. Mais pour cela, il faut qu'au lieu de la haine qui d'ordinaire enflamme le cœur de l'homme qui se venge, ce soient l'affection et la mansuétude qui dominent en lui ; des parents qui punissent leur fils coupable afin de le corriger n'ont pas à craindre qu'on les accuse de le détester (**saint Augustin**, *De serm. Dom. in monte*, lib. I, c. 37 et 38) ».

§ 3. — Troisième objection : *La guerre est contraire à la paix, à l'amour du prochain, et au pardon des offenses.*

4. — Mais, répond **saint Thomas** (n° 221), ceux qui font de justes guerres ont pour but la paix, et ils ne sont contraires qu'à cette paix mauvaise, que le Seigneur n'est pas venu apporter sur la terre, comme le dit l'Évangile (Math. X) ; suivant la pensée de saint Augustin (Ep. 205, *ad Bonifacium*), « on ne demande pas la paix pour arri-« ver à la guerre : mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Soyez « donc, dit-il, pacifiques en combattant, afin que par la victoire vous « ameniez ceux que vous combattez à une paix avantageuse » (1).

Chez les vrais adorateurs de Dieu, est-il dit dans le Décret (2), les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont entreprises ni par cupidité ni par cruauté, mais faites pour l'amour de la paix, dans le but de réprimer les méchants et de soulager les bons (3).

Certes, dit **Suarez** (n° 312, 4°), il faut autant que possible éviter la guerre, et n'y recourir que dans le cas d'absolue nécessité, quand aucune autre voie ne reste ouverte, mais elle n'est pas absolument un mal : car, les maux qu'elle entraîne, elle les entraîne par accident et il en surviendrait de bien plus considérables si elle n'était jamais permise. La guerre n'est pas opposée à la bonne, mais à la mauvaise paix : elle est au contraire le moyen d'atteindre une paix véritable et sûre. De même elle n'est pas contraire à l'amour des ennemis : ce sont, non les personnes, mais les œuvres que déteste celui qui punit : et elle ne contrevient pas au précepte du pardon des offenses ; car la vindicte par les voies de droit peut être parfois justement poursuivie.

D'ailleurs, ainsi que nous le verrons plus loin (n^{os} **51** et **52**), la guerre doit avoir la paix pour but, et on ne doit pas l'entreprendre, même lorsqu'on a de justes motifs de la faire, si elle ne doit pas avoir comme résultat d'assurer la paix de l'État (n° **53**).

4. = (1) Ad tertium dicendum : quod etiam illi, qui justa bella gerunt, pacem intendunt : et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. 10 ; unde Augustinus dicit ad Bonifacium : « Non quæritur pax ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. »

(2) Le *Décret* (Causa XXIII, qu. I, c. 6 ; voir n° 197) indique ce passage comme extrait de saint Augustin (*De diversis Ecclesiae observationibus*) : mais on ne le trouve pas dans les œuvres actuellement connues de ce docteur. Voir également à ce sujet *Décret*, Causa XXIII, qu. I, c. 3 (n° 194), et *De civ. Dei*, XIX, 12.

(3) Apud veros Dei cultores etiam ipsa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur.

Chapitre II

Arguments en faveur de la légitimité de la guerre

§ 1. — Premier argument : *La loi naturelle.*

5. — La guerre, dit **Victoria** (n° 244), était permise dans la loi naturelle, comme on le voit au sujet d'Abraham qui combattit contre quatre rois (1), et dans la loi écrite, ainsi que le montre l'exemple de David et des Macchabées ; mais la loi évangélique n'a rien interdit de ce qui est permis par la loi naturelle, comme l'a très bien démontré saint Thomas (2) : c'est pourquoi elle est appelée loi de liberté (3). En conséquence, ce qui était permis dans la loi naturelle et la loi écrite ne l'est pas moins dans la loi évangélique.

Suarez (n° 315) le reconnaît également : « Souvent la guerre est indispensable aux États pour se défendre contre les injustices et contraindre les ennemis ; car, autrement, ils ne pourraient vivre en paix. C'est pourquoi elle est permise par la loi naturelle et aussi par la loi évangélique, qui ne déroge en rien au droit naturel et n'a rien innové quant aux préceptes divins, si ce n'est en ce qui touche à la foi et aux sacrements. Ce que Luther disait, qu'il ne faut pas résister aux châtiments de Dieu, est tout à fait ridicule (4). Dieu en effet ne veut pas ces maux, il les permet seulement, et, par suite, ne défend pas de les repousser justement (5). »

5. = (1) Genèse, 14.

(2) **Saint Thomas**, *Somme*, I, 2, qu. CVII, art. ult.

(3) **Saint Jacques**, I, 25.

(4) Alors que les catholiques sont généralement d'accord entre eux à ce sujet, Luther a dénié aux Chrétiens le droit de prendre les armes, même contre les Turcs : il s'appuie pour cela, tant sur les passages de l'Ecriture rapportés plus haut, que sur l'argument suivant : Si les Turcs envahissent la Chrétienté, c'est que telle est la volonté de Dieu, à laquelle il n'est pas permis de résister. En cette matière, il n'a pas réussi, comme pour d'autres de ses dogmes, à imposer ses idées aux Germains, peuple né pour les armes (**Victoria**, n° 244).

(5) Il faut bien remarquer que si la loi naturelle *permet* la guerre, ce n'est pas elle *qui l'a établie.*

« Par le fait, dit Suarez (*De legibus*, liv. II, ch. XIX, 8 : Voir IIIe partie, n° 520), « que le droit de guerre repose sur le pouvoir qu'a tout État, ou toute autorité « suprême, de punir, de venger, ou de réparer une injustice dont il a été victime, « ce droit relève du droit des gens ; car il n'était pas, uniquement au point de vue « de la raison naturelle, indispensable que ce pouvoir existât dans l'État offensé : « les hommes auraient pu établir un autre mode de vindicte, par exemple, remet- « tre ce pouvoir à *une tierce puissance, l'instituer arbitre, avec pouvoir coercitif* :

§ 2. — Second argument : *L'Évangile.*

6. — Mais c'est dans l'Évangile lui-même que **saint Augustin** (Ep. 5, ad Marcellinum), et tous les auteurs à sa suite, trouvent la preuve que la guerre n'est pas, d'une manière absolue, interdite aux chrétiens.

Si la doctrine de l'Évangile condamnait absolument toutes sortes de guerres, saint Jean-Baptiste n'aurait point eu d'autre conseil à donner aux soldats qui le consultaient sur ce qu'ils avaient à faire pour se sauver, que de renoncer à la profession des armes ; cependant, il ne leur dit autre chose sinon : « *Ne faites ni violence, ni fraude à personne, contentez-vous de votre solde.* » Or, dès lors qu'il leur ordonne de se contenter de leur solde, il est clair qu'il ne leur défend pas de porter les armes (1).

Saint Augustin dit également (Cont. Faust., xxii, 75) :

Autrement, lorsque des soldats vinrent trouver saint Jean pour qu'il les baptisât et lui dirent : « Et nous, que devons-nous faire ? », il leur aurait répondu : « Jetez vos armes, quittez votre profession, ne frappez, ne blessez, ne terrassez personne. » Mais parce qu'il savait qu'en accomplissant ces actes comme soldats, ils étaient non des homicides, mais des exécuteurs de la loi, non des vengeurs de leurs propres injures, mais des défenseurs de l'ordre public, il leur répondit : « Ne frappez personne, n'extorquez rien à qui que ce soit ; contentez-vous de votre solde (2). »

Qu'ils écoutent (3) Jésus-Christ ordonnant de payer à César cette paie dont saint Jean dit que tout militaire doit se contenter : car les

« toutefois le mode actuel a été adopté par l'usage, comme plus facile et plus « naturel. » Il ne serait donc aucunement contraire à la loi naturelle que les nations, jugeant « *plus facile et plus naturel* » à notre époque de remettre ce pouvoir à une « *tierce puissance* » (ou à une puissance supérieure telle qu'une Haute cour internationale de justice, qu'elles constitueraient à cet effet), l'instituassent « *arbitre, avec pouvoir coercitif.* »

6. = (1) Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus, consilium salutis petentibus, in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : *Neminem concusseritis. Nulli calumniam feceritis. Sufficiant vobis stipendia vestra.* Quibus proprium stipendium sufficere debere præcepit, militare utique non prohibuit.

(2) Luc, iii, 14. A cet argument de saint Augustin, ceux qui, comme les Anabaptistes et les Quakers, n'admettent la guerre en aucun cas, pas même la guerre défensive, répondent que saint Jean-Baptiste fait encore partie de l'Ancien Testament et que par suite ses paroles sont antérieures à l'Évangile.

Il nous paraît impossible d'admettre que celui qui, d'après saint Luc (I, 76, 77), devait « *marcher devant la face du Seigneur pour lui préparer des voies et donner au peuple la science du salut* », ait pu, sur une question morale aussi grave, donner des instructions qui auraient été en opposition formelle avec la doctrine du Christ : cela n'aurait pas été *préparer*, mais *obstruer* les voies.

(3) Les Manichéens, dont saint Augustin combattait les erreurs.

tributs sont payés pour subvenir à la paie des soldats dont on a besoin pour faire la guerre (4).

§ 3. — Troisième argument : *L'opinion de l'Église et des Saints.*

7. — Ne croyez pas, dit **saint Augustin** (Ep. 205, ad Bonifacium), que Dieu ne puisse voir d'un œil favorable quiconque combat avec les armes guerrières. De leur nombre était le saint roi David à qui Dieu rendit un si glorieux témoignage (1), et aussi ce centurion qui dit au Seigneur : Je ne suis pas digne que vous entriez chez moi (2).

Cette conclusion de saint Augustin a été adoptée par tous les docteurs et les théologiens.

Dans les questions qui concernent la morale, dit **Victoria** (n° 244 *in fine*), c'est un très puissant argument que l'autorité et l'exemple des hommes de bien et des saints : or, non seulement ils ont sauvegardé par des guerres défensives leurs patries et leurs biens, mais même par des guerres offensives ils ont poursuivi les ennemis qui leur avaient fait ou avaient tenté de leur faire injure : ainsi Jonathan et Simon Macchabée vengèrent sur les fils de Zambri la mort de leur frère Jean : de même dans l'Église chrétienne, on voit Constantin, Théodose, et d'autres empereurs éminents et très chrétiens, entreprendre des guerres tant offensives que défensives, alors qu'ils avaient dans leurs conseils de très saints et très savants évêques.

Suarez (n° 310) fait une constatation analogue : Que la

(4) Nam neque quies Gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt (Tacite).

7. = (1) On objecte que Dieu a dit à David : Ce n'est pas toi qui m'élèveras mon temple, parce que tu es un homme de sang. Mais, dit **Suarez**, ce n'est pas à cause des guerres qu'il avait fait, c'est à cause de l'homicide d'Urie (voir n° 312). Cette réponse de Suarez ne nous paraît pas acceptable : car le texte de l'Écriture est le suivant : « Tu as versé beaucoup de sang et *fait de nombreuses* « *guerres* : tu ne pourras bâtir un temple à mon nom après tant de sang répandu « en ma présence. Mais il te naîtra un fils dont la vie sera tout à fait tranquille... « C'est pour cette raison qu'il sera appelé : Le Pacifique » (I Paral., xxii, 8 à 11). Il n'y a d'ailleurs aucune contradiction entre la sainteté de David et le fait que Dieu ait voulu que son temple soit bâti par un homme qui n'avait pas les mains souillées par le sang, même justement répandu (voir n° 106, note 1, a).

(2) Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat. In his erat sanctus David, cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium. In his erat et ille centurio qui Domino dixit : *Non sum dignus ut intres sub tectum meum.*

Ce passage de saint Augustin est reproduit dans le *Décret*, qui comme on peut le voir (n° 194), après le mot : *David*, ajoute : *in his etiam plurimi illius temporis justi.*

guerre soit permise dans certains cas, cela, dit-il, est démontré par l'Écriture (car dans l'Ancien Testament, on fait l'éloge de guerres entreprises par de très saints personnages), et par les usages de l'Église, auxquels les Pères et les Pontifes ont donné leur approbation.

Deuxième Section

La légitimité des guerres

---

8. — Ce que l'on trouve, à la base de la doctrine, chez tous les Pères, tous les Docteurs, tous les théologiens et tous les canonistes, c'est la distinction fondamentale entre la guerre juste et la guerre injuste : ou plutôt entre celui qui a guerre juste, *habens justum bellum*, et celui qui a guerre injuste, *habens injustum bellum*. — Aucun d'eux, en effet, n'a admis qu'il y ait *des guerres justes* ou *des guerres injustes* : dans une guerre, il ne peut y avoir guerre juste d'un côté que s'il y a guerre injuste de l'autre.

« C'est, dit **saint Augustin** (de Civ. Dei, XIX, 7), l'injustice de « l'ennemi qui arme le sage pour la défense de la justice (1). »

Et encore (de Civ. Dei, xix, 15) :

« Lorsque d'un côté on tire l'épée pour le droit, on combat de l'autre « côté pour l'iniquité (2). »

De même (*De Civ. Dei*, xxv, 5) :

« Les bons s'ils sont vraiment bons ne combattent pas contre les « bons : ceux qui se battent, ce sont les méchants avec les méchants « ou les méchants avec les bons. »

La guerre n'est donc jamais, sauf le cas très rare d'ignorance invincible, juste des deux côtés à la fois. Nous allons voir d'abord comment, dans quels cas, et pour quelles raisons, elle peut être juste d'un côté : par là même, nous définirons les cas dans lesquels elle est injuste des deux côtés à la fois.

8. = (1) Iniquitas enim partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti.
(2) Nam et cum justum geritur bellum, pro peccato et a contrario dimicatur.

Chapitre premier

La guerre défensive

§ 1. — La légitime défense.

9. — Un premier cas de guerre juste est celui d'un prince ou d'un peuple qui se défend contre une attaque injuste. *Vim vi repellere omnia jura permittunt.* Il est permis de repousser la force par la force : *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, d'une manière modérée, sans commettre aucune faute sous le prétexte ou à l'occasion de la défense : car le droit de se défendre n'entraîne ni le droit de haïr l'agresseur, ni celui de se venger de lui.

Pour qu'une telle guerre soit juste, dit **Sylvestre** (SUMMA, v° BELLUM), il suffit d'une chose : à savoir qu'elle ait pour but de résister à celui qui attaque injustement nos personnes ou nos biens ; la justice est fondée sur une règle du droit naturel et du droit positif : c'est qu'il est permis de repousser la force par la force avec la modération d'une défense raisonnable.

En ce qui concerne la guerre défensive, dit à son tour **Victoria** (n° 244, 3°), on ne peut avoir aucun doute (1), car il est permis de repousser la force par la force.

Et tous les auteurs sont d'accord à ce sujet : c'est pourquoi **Hostiensis** (SUMMA AUREA, lib. 1, rub. 34) écrit :

La guerre que font les fidèles qui se défendent, en vertu de l'autorité du droit, peut être dite *nécessaire*, et elle est juste (2).

Une telle guerre sera en effet presque toujours obligatoire pour le Prince (3), puisque, comme le dit **saint Thomas** (n° 216) :

« C'est à lui qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats, pour

9. = (1) Sur la question de savoir si la guerre peut être permise.

(2) Cette formule a été reproduite par divers canonistes, **Lignano**, **Lupus**, etc. Voir n° 28.

(3) Nous prenons ce mot *Prince* dans le sens scolastique, c'est-à-dire pour désigner l'autorité souveraine dans un pays : chef d'État ou assemblée, selon les cas.

« défendre l'État contre ses ennemis extérieurs ; ce qui fait que le « Psalmiste (Ps. LXXXI, 4) dit aux Princes : *Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur* ».

Suarez (n° 316) fait également remarquer que la guerre défensive n'est pas seulement permise, mais qu'elle est parfois ordonnée. Il ajoute (n° 316) que parfois il semble qu'il y ait agression, alors qu'il y a simplement défense.

« Si, par exemple, les ennemis se sont emparés des habitations ou « des propriétés des autres, et si ceux-ci les attaquent, ce n'est pas en « réalité une agression, mais une défense de la part de ces derniers. « Les lois civiles qui reconnaissent à celui que l'on veut expulser de « sa propriété le droit de repousser la force par la force, sont, en « conscience, applicables dans ce cas (4) ; car il s'agit en réalité, non « d'une agression, mais d'une défense que l'on peut entreprendre de « son autorité privée ; il faut accorder les mêmes droits à celui qui, « pendant son absence, a été dépossédé d'une chose dont il a ce qu'on « appelle la possession naturelle, si à son retour, on veut l'empêcher « de la recouvrer. On reconnaît (5) que celui qui a été ainsi spolié « peut chercher à reprendre la chose par les armes, même de sa pro- « pre autorité, car ce n'est pas en réalité attaquer, mais défendre une « possession légale.

« A ce sujet, il faut distinguer si moralement l'injustice est *in fieri*, « ou si elle est déjà faite, et si l'on cherche par la guerre à obtenir « réparation.

« Dans le second cas la guerre est agressive : dans le premier, elle « a le caractère d'une défense, à la condition qu'elle se fasse avec mo- « dération, et n'excède pas le désir que l'on a de se protéger. L'in- « justice est dite *in fieri*, lorsque l'acte injuste est lui-même *in fieri* « matériellement, par exemple, quand le propriétaire n'est pas com- « plètement chassé de ce qui est sa propriété, ou quand, ayant été « chassé, il cherche incontinent, c'est-à-dire sans retard notable, à se « défendre et à rentrer en possession de son bien. Et en effet, tant « que l'on est moralement en état de résistance, tant que l'on s'efforce « dans la mesure de son pouvoir de défendre son droit, on n'est pas « censé avoir complètement subi l'injustice, ni considéré comme privé « de sa possession (6). »

Faisons enfin remarquer qu'une attaque injuste constituant une faute grave de la part des agresseurs, le Prince qui les repoussera pourra la plupart du temps leur déclarer la guerre, et les poursuivre sur leur propre territoire pour les punir de leur agression injuste.

(4) Loi 1, Cod. VIII, 4, *Unde vi*, et lois 1 et 3, Dig. XLIII, 16, *de vi et vi armata*.
(5) Cap. *Olim*, de restitutione spoliatorum [*Decret. Gregorii noni*, II, 13, c. 12].
(6) Voir : Sylvestre, verbo *Bellum*, 2 ; Bartole et les juristes, leg. 3, *cum igitur*, Dig., *ibid.*, *de vi et vi armata*.

§ 2. — Celui qui a injuste guerre n'a pas le droit de se défendre.

10. — Mais s'il est permis de se défendre contre un injuste agresseur, il n'est jamais permis d'employer la force pour se défendre contre celui qui veut exécuter une juste sentence, et par suite, il est absolument interdit de se défendre quand la guerre est, dans les conditions que nous verrons dans les chapitres suivants, juste du côté de celui qui attaque.

« Celui qui a été justement et légitimement condamné, dit **Soto** (De just. et jure, Lib. v, qu. vi, art. 4), ne peut se défendre contre son juge légitime. Et la raison, outre le témoignage de saint Paul : *Celui qui résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu et prépare sa propre condamnation*, c'est que la guerre ne peut être juste de part et d'autre, à moins d'une ignorance qui excuserait l'une des parties. Si le juge a justement saisi, maintenu et condamné un coupable, celui-ci ne peut lui résister, et s'il le fait, il commet un crime capital d'un genre particulier.

Celui qui fait injustement la guerre. dit également **Bellini** (De re militari, Pars ii, Tit. i), est tenu de tous les dommages que lui ou les siens ont causés aux ennemis. Et cela est tout aussi vrai de celui qui se défend injustement que de celui qui attaque sans droit : car dans ce cas, il n'est pas même permis de défendre son pays.

La guerre juste n'étant en effet, ainsi qu'on le verra bientôt, que l'exécution d'une juste sentence prononcée par le Prince qui la déclare, il n'est pas plus permis de résister aux soldats, exécuteurs de cette sentence, qu'il n'est permis à celui qui a été légitimement condamné de résister aux ministres du juge chargés de faire exécuter sa sentence.

§ 3. — Différences avec la guerre offensive.

11. — Il y a toutefois, quand il s'agit de guerre défensive, quelques différences avec la guerre offensive, dont il faut tenir compte.

1° En cas de doute, l'obligation de suivre le prince est plus étroite encore que dans la guerre offensive.

Il n'est pas discutable, dit **Victoria** (n° 272), que dans la guerre défensive, il soit permis aux sujets, en cas de doute, de suivre leur prince à la guerre et qu'ils soient obligés de le faire.

Et l'une des raisons qu'il en donne est la suivante :

En cas de doute il faut suivre le parti le plus sûr : or, si en cas de doute les sujets ne suivent pas leur prince à la guerre, ils s'exposent au danger de livrer l'État à ses ennemis, ce qui est bien plus grave que de les combattre quand on doute (n° 272).

2° Pour entreprendre une guerre défensive, il n'est pas besoin de l'autorisation du prince.

Il y a toutefois un cas où l'autorité du Prince ou de l'Église n'est pas spécialement requise pour faire la guerre, c'est pour la défense du pays ou pour la reprise des biens ; car, de par le droit naturel, il est permis à tout le monde de repousser immédiatement la force par la force, mais cela avec modération et en se défendant d'une manière irréprochable (**Saint Raymond de Penafort**, SUMMA RAYM., lib. II, tit. V, XII, 5).

Pour résister, il n'est pas besoin de l'autorisation du prince, car le droit naturel permet de repousser la force par la force (**Saint Antonin**, SUMM. THEOL., Pars III, tit. IV, cap. I).

S'il s'agit d'une guerre défensive, tout le monde, même les particuliers, peut l'entreprendre et la faire. Cela est évident, car il est toujours permis de repousser la force. Il en résulte qu'une guerre de ce genre peut être faite par n'importe qui, sans l'autorité de personne, non seulement pour la défense des personnes, mais aussi pour celle des choses et des biens (**Victoria**, n° 245).

On peut encore citer dans le même sens **Banès** (*Schol. comment. in IIa IIae*, qu. XI, art. I, dub. 2) et **Suarez** (*infrà*, n° 318).

Chapitre II

La guerre offensive
La guerre juste d'un côté, injuste de l'autre

§ 1. — Origine et raisons d'être de l'autorité et du droit de punir.

12. — Si l'homme, dit **Victoria** (RELEC. THEOL., DE POTESTATE CIVILI, 3, 4, 5, 6 et 7), l'emporte sur les autres animaux par la raison, la sagesse et le langage, il faut reconnaître que la divine Providence qui gouverne le monde a refusé à cet être raisonnable et immortel bien des choses dont elle a doté les autres animaux (1).

12. = (1) Il n'a ni fourrure naturelle pour se protéger du froid, ni bec et

Il est donc nécessaire que les hommes ne soient pas isolés et errants comme les bêtes sauvages ; mais que, vivant en société, ils se prêtent mutuellement aide et assistance. La réunion d'un grand nombre d'hommes est nécessaire pour que la justice puisse régner, et l'individu ne saurait perfectionner son intelligence, s'il ne profitait pas de l'expérience et ne recevait pas l'enseignement de ses aînés, ni sa volonté, s'il était privé du commerce et de l'amitié de ses semblables. A quoi d'autre part, lui servirait le langage, dont il est seul doué parmi tous les animaux, s'il restait isolé ? Il est donc naturel qu'il vive en société, mais la famille ne peut se suffire à elle-même, particulièrement quand il s'agit de repousser la violence ou l'injustice... On sait par là que les villes et les États ont leur origine et leur raison d'être, non dans des combinaisons artificielles, mais dans la nature elle-même, qui pousse les hommes à assurer leur conservation et leur défense ; et c'est aussi ce qui fait voir le but et la nécessité du pouvoir public : celui-ci n'est pas seulement très utile, il est absolument nécessaire... Si ce pouvoir public découle du droit naturel, comme celui-ci a pour auteur Dieu lui-même, il s'ensuit que le pouvoir vient de Dieu, et non de conventions humaines ou d'un droit positif quelconque. Si les sociétés et les États procèdent du droit naturel ou divin, il en est de même des pouvoirs sans lesquels les États ne pourraient subsister.

C'est donc en vertu d'une institution divine que les États possèdent la puissance publique. Avant que les hommes se soient groupés, aucun d'eux n'avait de suprématie sur les autres : il n'y a aucune raison pour que dans les sociétés qu'ils ont constituées, l'un d'entre eux ait pu la revendiquer sur les autres... (2).

Non seulement, ainsi que le fait remarquer **Victoria**, aucun homme n'a une suprématie naturelle sur les autres, mais, comme on l'a vu plus haut (3), aucun n'a le droit de punir son semblable : *C'est à moi, dit le Seigneur* (4), *qu'est réservée la vengeance, et c'est moi qui l'exercerai. Qui es-tu pour oser*

ongles pour se défendre, ni ailes pour échapper à la poursuite de ses adversaires, etc.

(2) « Par nature l'homme est fait pour vivre en société : en effet, ne pouvant dans l'isolement, ni se procurer ce qui est nécessaire et destiné à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait naître pour s'unir à ses semblables en une société tant domestique que civile, seule capable de fournir ce qu'il faut à la perfection de l'existence. Mais comme aucune société ne peut subsister si quelqu'un ne commande aux autres et n'imprime à chacun une impulsion efficace et semblable vers un but commun, il en résulte qu'une autorité est nécessaire à la société civile des hommes pour la régir, et par suite, cette autorité, comme la société elle-même, procède de la nature, et par conséquent a Dieu lui-même pour auteur ». (Encyclique de Léon XIII, *Immortale Dei*, 1er nov. 1885.)

(3) Voir no **2** *in fine*.

(4) Mea est ultio et ego retribuam in tempore (*Deuter.*, XXXII, 35).

Qui vindicari vult, a Domino inveniet vindictam (*Eccles.*, XXVIII, 1).

Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuam (St Paul, *ad Rom.*, XII, 19).

Scimus enim qui dixit : Mihi vindicta et ego retribuam (St Paul, *ad Hebræos*, x, 30).

condamner le serviteur d'autrui : qu'il demeure ferme ou qu'il tombe, cela regarde son maître (5).

Si l'homme individuellement n'a pas de droit de punir, il est évident qu'il n'a pu le transférer à d'autres, par une convention ou un contrat social, en considération de l'utilité du plus grand nombre ou pour toute autre cause.

Le droit de punir, qui est compris dans l'autorité, vient, comme elle, de Dieu. La nation qui le reçoit de Dieu le *transfère* (6) au dépositaire de l'autorité qu'elle choisit, à celui que nos auteurs appellent le Prince (7), et qui est *le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal* (8) : c'est pourquoi il use du glaive sans commettre de faute et sans encourir la peine dont sont menacés ceux qui « se servant du glaive périront par le glaive » (9).

Aucune société humaine ne pourrait subsister si les criminels n'étaient point punis. La peine qui leur est infligée est juste et de plus « médicinale » : elle détourne le coupable d'une nouvelle faute et empêche les autres de l'imiter (10).

(5) Tu quis es qui judicas servum alienum ? Domino suo stat aut cadit (*Ad Rom.*, XIV, 4).

(6) Telle est du moins la doctrine de nos auteurs : « Respublica habet a jure divino potestatem occidendi hominem. » (**Victoria**, *de potestate civili*, 7.) « Tenetur respublica non *committere* hanc potestatem, nisi ei qui juste exerceat, et utatur potestate, alias periculo se committit » (*ibid.*, 12). Dans un autre passage (*ibid.*, 8) **Victoria** emploie le verbe : « transferre ». De même **Suarez** (n° 318) : « In monarchio regimine, postquam respublica *transtulit* suam potestatem in unum aliquem. » **Suarez** envisage (n° 318) le cas où la nation se serait réservé le droit de déclarer la guerre : « Supremus princeps, vel respublica quæ similem jurisdictionem apud se retinuit. »

(7) Voir *suprà*, n° 9, note 3.

(8) C'est dans le chapitre XIII de l'*Epître aux Romains* que saint Paul définit l'origine de l'autorité. En voici le début :

1. Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo ; quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt.

2. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit : qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.

3. Nam principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem ? Bonum fac et habebis laudem ex illa.

4. Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time ; non enim sine causa gladium portat : Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.

(9) **Saint Thomas**, *Somme*, 1, 2, qu. LXVI, art. 6 ; 1, 2, qu. LXXXVII, art. 3 ; 2, 2, qu. XXXIX, art. 2, 4.

(10) « Le juge séculier, dit **Alanus de Insulis** (Migne, CCX, p. 397), punit les coupables, afin que la peine de l'un inspire la crainte aux autres, *ut pœna unius sit metus multorum* ».

13. — Cette peine peut aller, si cela est nécessaire pour la conservation et la défense de l'ordre social, jusqu'à la mort.

Tuer un homme, dit **Victoria** (*De potestate civili*, 7), est défendu par le droit divin, comme on le voit dans le Décalogue : le droit divin seul a donc pu donner aux États le droit qui leur est universellement reconnu de mettre à mort les malfaiteurs. Et que l'on ne dise pas : ce que le droit divin défend, ce n'est pas de tuer un homme, c'est de tuer un innocent : car il est toujours défendu à un particulier de tuer un homme, même si celui-ci est criminel. Il faut donc que l'État ait reçu un pouvoir de tuer que n'ont pas les particuliers ; ce pouvoir ne peut provenir du droit positif, il procède donc du droit divin.

Mais si l'État a reçu de Dieu le pouvoir de punir, afin de maintenir l'ordre et la paix, qui est « la tranquillité de l'ordre » (1), dans la société dont le soin lui est confié, il ne peut disposer de ce droit que dans les limites où il lui a été donné, c'est-à-dire uniquement dans les cas et dans la mesure où son exercice est nécessaire à la défense et à la conservation de l'ordre social.

Le pouvoir souverain pourra donc — et devra — punir un malfaiteur qui se trouve placé sous sa juridiction et, s'il résiste, le contraindre par la force à subir sa peine. Ce cas se présentera rarement : car le malfaiteur isolé a peu de chance d'échapper à la peine par la résistance à la force publique ; d'autre part, en résistant il aggrave sa faute, et par suite la peine qui lui est due ; mais cela pourra plus facilement arriver pour une collectivité, ville ou province : on se trouvera alors en présence d'une rébellion que le prince pourra légitimement réprimer et punir.

§ 2. — Le droit de punir les étrangers.

14. — Mais qu'arrivera-t-il s'il s'agit de malfaiteurs étrangers sur lesquels le prince n'a pas de juridiction ? — Il s'adressera d'abord à celui qui, ayant juridiction, a le devoir de réparer le mal fait et de punir les coupables. Mais si celui-ci ne remplit pas ses obligations, s'il ne répare pas les dommages causés, s'il ne restitue pas ce qui a été enlevé ; si au contraire,

13. = (1) **Saint Augustin** ; *Pax est tranquillitas ordinis*. Cette définition s'applique plus encore à la paix intérieure chez l'homme qu'à la paix extérieure. Il définit cette dernière entre les hommes : *concordia ordinata*.

il prend parti pour les coupables, s'il se solidarise avec eux, ou si lui-même est au nombre de ceux qui ont commis des violations du droit, faudra-t-il que les crimes restent impunis, que l'ordre ne soit pas rétabli, qu'il puisse être impunément et constamment troublé, et que les habitants du pays lésé ne puissent jouir de la paix à laquelle ils ont droit ?

Non : en présence, soit de l'inertie du prince qui a juridiction sur les coupables, soit du fait qu'au lieu de remplir sa mission, il abuse de son autorité pour ordonner à ses sujets des actes blâmables, cette autorité, *à raison de sa faute* (1), passe au prince du pays lésé, lequel, en vertu de cette autorité momentanée, a *le droit de juger et de condamner, s'il y a lieu*, le prince et le peuple coupables, et *de leur déclarer la guerre*, qui, ainsi qu'on le voit, n'est autre chose que *l'exécution d'une sentence judiciaire.*

Il y a, dit **Cajétan** (*Summa S. Thomae Comm. ill.*, 2.2, qu. XL), autant de différence entre le droit de tirer le glaive de la guerre et le glaive privé, qu'entre le droit de défense et de vindicte que possèdent les États et celui que possèdent les particuliers (2). Un particulier ne peut que repousser la force par la force, par une défense modérée et irréprochable : s'il excède les limites d'une défense modérée et irréprochable, le particulier commet la faute de se venger ou de venger les autres ; c'est pourquoi il n'est même pas permis à un particulier de tuer l'assassin de son père. Mais l'État, qui est chargé de pourvoir à sa sûreté et à celle de ses membres, peut non seulement repousser avec modération la force par la force, mais aussi punir les injustices dont lui ou les siens ont été les victimes, et cela aussi bien si les coupables sont des étrangers que s'ils sont ses sujets.

S'ils sont ses sujets, la chose est évidente, car c'est l'État qui est chargé de les juger et de les punir. S'il s'agit d'étrangers, cela résulte de ce que tout État doit se suffire à lui-même. Or s'il n'avait pas le droit de punir les peuples et les princes étrangers, il serait imparfait et incomplet : car les tyrans, les criminels, les voleurs, les assassins, les brigands, et tous ceux qui, citoyens d'un État étranger, commettraient des actes iniques, échapperaient alors à tout châtiment, et l'ordre naturel des choses serait en défaut en des matières de première importance.

14. = (1) Necesse est ut sit (hæc potestas) in supremo principe Reipublicæ læsæ, cui alius subdatur *ratione delicti* (Suarez, n° 337). De même il est admis entre les différentes nations que le criminel étranger tombe sous la juridiction du prince du pays où il a commis son crime, *ratione loci*, bien que ce prince ne soit pas son juge ordinaire.

(2) Quand le ministre du juge met à mort, de sa propre initiative, un coupable que le juge a condamné à mort, il est homicide, quand bien même il saurait que le juge doit donner un ordre d'exécution (**St Augustin**, in qu. Exodi, qu. XXXIX, c. 11 ; rapporté dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. V, c. 14).

La fin et le bien commun du genre humain, dit **Victoria** (n° 244, 7°), postulent la guerre. Le monde ne pourrait vivre heureux, que dis-je, il serait réduit à la pire des conditions si tous les tyrans, les voleurs et les brigands pouvaient impunément commettre leurs méfaits et opprimer les gens de bien et les innocents, sans que ceux-ci puissent de leur côté sévir contre les coupables.

Le prince ou l'Etat, dit **Banès** (*Schol. comment. in* 2. 2 *Summæ S. Thomæ*, qu. XL, art. I, dub. 1), qui a commis une injustice à l'égard d'un autre prince ou d'un autre Etat, est, à raison de cette injustice, soumis à celui qui en a été victime. C'est pourquoi ce dernier peut déclarer la guerre à l'autre.

C'est, dit **Suarez** (n° 337), une juste cause de guerre que de faire subir un juste châtiment à celui qui a violé le droit des autres, s'il refuse de leur donner la réparation à laquelle ils ont droit... Cela est démontré par les passages de l'Écriture (*Num.* 25, et 2 *Reg.* 10 et 11), où l'on voit que Dieu ordonne de faire la guerre, uniquement pour punir les injures des ennemis. Dans un État, pour conserver la paix, il faut une puissance légitime qui punisse les crimes des sujets : de même dans le monde, pour que les divers États puissent subsister en paix, il faut qu'il existe une puissance qui punisse les injures de l'un envers l'autre. Mais cette puissance ne réside dans aucun supérieur, puisqu'il n'y en a pas, dans notre hypothèse : il est donc de toute nécessité qu'elle réside dans le souverain de l'État lésé, auquel l'autre se trouve soumis *à raison de son délit*. Une guerre de cette nature tient la place d'une sentence de justice vindicative (3).

Ainsi la guerre offensive ne peut être admise que comme exécution d'une sentence de justice vindicative (4) : celui qui la déclare dans ces conditions a « guerre juste » ; celui qui est attaqué a « guerre injuste », et n'a pas même le droit de se défendre (voir n°s 10 et 35).

(3) Justa etiam causa belli est, ut qui injuriam intulit juste puniatur, si recuset absque bello justam satisfactionem præbere. Est communis, in qua, et in præcedenti est observanda illa conditio, ut non sit alter paratus restituere, vel satisfacere : nam, si paratus esset, injusta redderetur agressio belli, ut in sequentibus dicemus. Probatur jam conclusio primo ex Scriptura (Num. 25, et 2 Reg. 10 et 11), quibus in locis ex Dei jussu pura punitio injuriarum executioni data est. Ratio est : quia sicut intra eamdem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta ; ita in orbe, ut diversæ respublicæ pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Hæc autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus : ergo necesse est, ut sit in supremo principe reipublicæ læsæ, cui alius subdatur ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum est loco justi judicii vindicativi (voir n° 337).

(4) Voir n°s 33 et suivants.

La guerre injuste est par elle-même un péché mortel. (**Cajétan**, Summula, v° Bellum.)

Les guerres injustes, dit Baldus (rapporté dans **Bellini**, De re Militari, Pars II, Tit. i), sont de manifestes brigandages.

C'est la même expression qu'emploie **saint Augustin** (De civ. Dei, IV, 6) quand il parle des guerres de conquête : quel autre nom peut-on leur donner, que celui « d'immenses brigandages » ? (5).

§ 3. — Objections contre la doctrine précédente.

Ce qui précède soulève toutefois deux objections auxquelles divers auteurs ont pris soin de répondre.

Première objection : *Le prince qui déclare la guerre est juge et partie dans sa propre cause.*

15. — Voici en quels termes **Suarez** (n° 338) répond à cette objection :

Le droit naturel, objecte-t-on, s'oppose à ce qu'une même personne soit juge et partie dans sa propre cause ; or dans ce cas, le prince qui déclare la guerre remplit l'office du juge :

a) On refuse aux particuliers le droit de se faire justice à eux-mêmes parce qu'ils seraient très exposés à dépasser les limites de la justice : mais le même danger existe pour le prince prononçant sur sa propre cause.

b) Il faudrait alors admettre que si un particulier ne peut obtenir justice par l'intermédiaire d'un juge, il pourrait se faire justice et s'attribuer réparation de sa propre autorité : car le droit que l'on accorde au prince ne lui est accordé que parce qu'il n'a pas d'autre moyen d'obtenir justice.

Nous répondrons qu'il est indéniable que dans ce cas, c'est une même personne qui est à la fois juge et partie ; comme cela arrive pour Dieu, modèle de la puissance publique : mais la seule raison, c'est que cet acte de justice vindicative est nécessaire au genre humain, et qu'il n'y a aucun autre moyen meilleur de la réaliser, d'autant plus qu'il a fallu, avant de déclarer la guerre, constater l'opiniâtreté du coupable refusant de donner satisfaction ; qu'il ne s'en prenne donc qu'à lui-même s'il est tombé sous la juridiction de celui qu'il a offensé.

Et on ne peut assimiler ce cas à celui des particuliers pour les raisons suivantes :

a) Le particulier, prenant comme règle son avis personnel, pourra

(5) Quid aliud quam grande latrocinium nominandum est ? (Voir n° 36).

très aisément excéder la mesure dans ses revendications : tandis que le pouvoir public se guide (1) sur les Conseils de l'État dont il est tenu de demander l'avis ; par suite, il lui est plus facile de ne pas se laisser entraîner par ses sentiments personnels.

b) La puissance vindicative n'a pas pour but des intérêts particuliers, mais le bien commun : c'est pourquoi ce sont, non des particuliers, mais des magistrats qui l'exercent, et s'ils ne pouvaient ou ne voulaient le faire, les particuliers devraient supporter le mal qui en résulterait.

C'est ainsi que l'on répond à la première partie de l'objection et voici ce que l'on peut dire au sujet de la seconde :

c) Certains prétendent qu'il est parfois permis aux particuliers de se faire justice à eux mêmes, et l'on trouve dans le Code un chapitre où il est parlé des cas où l'on peut agir sans avoir recours à un juge : mais cela ne saurait se comprendre qu'en ce qui concerne la réparation des dommages ; quant à la punition du délit, ce serait commettre une inadmissible erreur : car tout acte de justice vindicative comporte une juridiction que le particulier n'a pas, et qu'il n'acquiert pas par le délit dont il est victime : autrement, il ne serait pas obligatoire de recourir à la puissance publique qui a juridiction ; et comme le pouvoir de juridiction est constitué par les hommes, il faudrait admettre aussi que certains d'entre eux auraient pu ne pas transmettre ce pouvoir aux magistrats (2), mais le conserver pour eux-mêmes, ce qui serait évidemment contraire au droit naturel et au bon gouvernement du genre humain.

d) Les lois envisagent les choses en elles-mêmes, et d'ensemble : or à proprement parler, les particuliers ont la faculté de poursuivre la réparation des délits en s'adressant au pouvoir public ; que si, dans un cas exceptionnel, cela ne leur est pas possible, c'est là un accident, et il faut nécessairement le supporter. Mais entre deux États souverains, il n'en est pas de même ; on se trouve alors en présence d'une nécessité absolue (3).

15. = (1) Du moins, doit se guider.

(2) Vel certe cum potestas jurisdictionís dimanet ab ipsis hominibus, potuissent singuli non transferre talem potestatem in magistratum (Voir nº 12, note 6).

(3) Cette objection est assurément grave, et la seule réponse à faire est celle de Suarez, à savoir qu'on se trouve en présence d'une nécessité absolue. Cependant cette nécessité n'est point tellement absolue que l'on ne puisse raisonnablement envisager la possibilité d'un autre état de choses, l'établissement de l'arbitrage obligatoire entre les nations ou la création d'un tribunal international ; les membres d'un tel tribunal, si on les choisissait convenablement, c'est-à-dire si l'on avait soin de prendre des juges n'ayant aucun intérêt dans la cause à juger, présenteraient des garanties ou tout au moins des chances d'impartialité supérieures à celles que l'on peut, humainement parlant, rencontrer chez un juge qui est en même temps partie. C'est précisément à cause de cette difficulté pratique dans l'application de la doctrine, que les scolastiques, à l'instar de saint Thomas, faisaient de « l'intention droite » de celui qui déclarait la guerre une des trois conditions de sa justice (voir nº 48).

Seconde objection : *Il ne faut déclarer la guerre que si l'on est certain de la victoire.*

16. — On pourrait tout d'abord répondre qu'en réalité, et sauf quelques cas très rares, ceux qui déclarent la guerre se croient certains du succès, et ne la déclareraient pas s'ils n'étaient persuadés qu'ils triompheront de leurs adversaires.

Mais si la guerre, ainsi que nous venons de le voir, n'est légitime que parce qu'elle est un acte de justice vindicative, il serait tout à fait inadmissible qu'elle se terminât par la défaite du justicier et le triomphe du coupable, c'est-à-dire par une injustice. Aussi divers auteurs ont-ils soutenu qu'en conscience, le prince ne pouvait la déclarer s'il n'était moralement certain du succès. C'est en particulier l'opinion de **Cajétan**.

Il semble, d'après le passage suivant de **Victoria** (De Pot. civ. 13), et bien qu'il y traite une question beaucoup plus générale, qu'il n'était pas éloigné de l'opinion de Cajétan.

> Aucune guerre ne peut être regardée comme juste, s'il est évident qu'elle doit amener à l'État plus de maux que de biens ou d'utilités, quand bien même d'autre part il y aurait de justes titres pour l'entreprendre. L'État, en effet,n'a le pouvoir de déclarer la guerre que pour se protéger et se défendre, lui et les biens qu'il possède : si donc la guerre doit avoir comme résultat sa diminution et son affaiblissement, et non sa prospérité, la guerre sera injuste, que ce soit l'État ou le roi qui la déclare.

Mais **Suarez** (n° 342) fait quelques réserves à ce sujet :

> « Cajétan soutient que pour que la guerre soit juste, il faut que le prince se sente suffisamment puissant pour être moralement sûr de la victoire : d'abord, parce qu'autrement il s'exposerait au danger manifeste d'amener à l'État plus de calamités que d'avantages ; il agirait mal, dit-il, comme le juge qui enverrait pour arrêter des coupables un nombre d'hommes insuffisant pour qu'ils soient sûrs de pouvoir remplir leur mission. En second lieu, parce que celui qui entreprend la guerre a le rôle actif, et que celui qui prend le rôle actif doit être certain de dominer celui dont le rôle est passif.
>
> Cette condition ne me paraît pas être absolument indispensable :
>
> *a*) D'abord, humainement parlant, cela est presque impossible ;
>
> *b*) Ensuite, souvent il importe au bien commun de l'État de ne pas attendre une telle certitude, mais de tenter plutôt, fût-ce sans être tout à fait sûr du succès, de châtier les ennemis ;
>
> *c*) Autrement jamais un roi moins puissant n'aurait le droit de déclarer la guerre à un roi plus puissant que lui, puisqu'il n'aurait jamais cette certitude que demande Cajétan.
>
> Il faut donc dire que le prince est tenu d'assurer autant qu'il est

possible la victoire, de comparer l'espérance qu'il a d'être vainqueur avec les risques à courir, et de ne déclarer la guerre que si, toutes choses bien pesées, l'espérance de la victoire l'emporte. S'il ne peut en être certain, il faut au moins qu'il la considère comme plus probable, quand la guerre est nécessaire au bien général de l'État. Si la victoire lui paraît peu probable et s'il s'agit d'une guerre offensive, il faudra presque toujours l'éviter ; si elle est défensive, il faut tenter de la faire : car, alors elle n'est plus volontaire, mais nécessaire (1) ».

Chapitre III

La guerre injuste des deux côtés

17. — Il est facile de se rendre compte par ce que nous venons de dire — et plus encore par ce que nous dirons plus loin lorsque nous étudierons toutes les conditions nécessaires pour qu'une guerre soit juste — que très fréquemment ces conditions n'étant remplies ni d'un côté ni de l'autre, la guerre sera injuste des deux côtés. Pour le moment, nous nous bornerons à examiner un cas particulier de guerre injuste de part et d'autre, celui des guerres que l'on pourrait appeler, ainsi que le fait Suarez, les guerres volontaires.

Les guerres volontaires.

18. — Ce fut, dit **Suarez** (n° 333), l'erreur des païens de croire que la force des armes était la source d'un droit, et que l'on pouvait légitimement entreprendre des guerres pour acquérir de la gloire ou des richesses. Même au point de vue de la raison, cela est tout à fait absurde (1).

Les lois civiles semblent s'être ressenties du principe injuste qui alors dominait dans la guerre. Car les Romains croyaient que les guerres qu'ils entreprenaient contre les ennemis de Rome étaient justes de part et d'autre ; en effet, ils admettaient que l'on combattait d'un commun accord, en vertu d'une sorte de pacte tacite, d'après lequel celui qui serait vainqueur devait devenir légitime possesseur. Ils croyaient donc que la propriété de tous les biens des ennemis passait au vainqueur (2).

16. = (1) Cajétan et Victoria n'ont parlé que des cas où l'on déclare la guerre, c'est-à-dire des guerres offensives.

18. = (1) Fuit error Gentilium, qui putarunt regnorum jura esse posita in armis, licereque bella indicere solum ad nomen ac divitias comparandas ; quod etiam in ratione naturali est absurdissimum.

Si la guerre, dit encore **Suarez** (n° 384), se fait sans juste cause, mais volontairement, d'un commun accord entre les adversaires, doit-on la considérer comme contraire à la justice ? Dans ce dernier cas, il y aurait lieu à restitution. Covarruvias (REG. PECCATUM, PARS SEC. 21) dit qu'elle est contraire à la justice, et que ce que l'on a pris dans une guerre de ce genre doit être restitué ; car une guerre injuste ne donne aucune espèce de droit. Certes, il n'est pas douteux que, par rapport à Dieu, une telle guerre soit contraire à la justice, vu les morts qui en résultent ou peuvent en résulter : mais par rapport aux belligérants eux-mêmes, on n'y trouve pas absolument une injustice.

a) On n'impose rien à qui accepte en toute connaissance de cause : or, les deux adversaires combattent volontairement de part et d'autre, puisque nous supposons qu'ils combattent d'après une convention réciproque (3).

b) Par cela même qu'ils ont fait une telle convention, ils ont aliéné leur droit, et admis que le vainqueur deviendrait maître des biens du vaincu. En tenant compte de ce pacte, et bien qu'il soit certainement inique aux yeux de Dieu, celui qui triomphe devient le véritable maître de biens qu'il possède avec le consentement du vaincu.

c) Si, pour les motifs qui précèdent, on n'est pas tenu de réparer les dommages que l'on a causés, on peut également compenser, sur les biens ennemis, tout au moins les dépenses occasionnées par la guerre.

d) Enfin, dans un duel entre particuliers, quand il a lieu d'un commun accord entre les adversaires, il n'y a ni obligation de restituer, ni aucune injustice réelle, à cause du consentement réciproque. De même dans le cas qui nous occupe.

Pour tous ces motifs, il faut conclure qu'une telle guerre n'entraîne pas l'obligation de réparer les dommages causés : pour le reste, il y a doute. Cependant il paraît fort probable que la solution en cette matière est la même qu'en matière de jeu : si immoral que soit celui-ci, si tout entre les joueurs s'est passé loyalement, la propriété peut passer de l'un à l'autre sans obligation pour le gagnant de restituer. Toutefois nous ne nions pas la possibilité, encore moins la sécurité de l'opinion contraire.

(2) « Leges civiles ex hac parte videntur processisse ex injusto modo, quo tunc bella gerebantur. Nam credebant Romani bella, quæ gerebant contra hostes reipublicæ, justa esse ex utraque parte : et enim quasi ex tacito pacto volebant mutuo pugnare, ut qui vinceret dominus evaderet. Inde ergo putabant omnia bona hostium fieri capientium ». Les mots « Leges civiles » font allusion à certaines lois espagnoles (voir n° 371).

(3) Convention tacite la plupart du temps, mais qui pourra, semble-t-il, exister en vertu de la coutume générale des nations ou des intentions des belligérants.

Chapitre IV

La guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois

19. — On a coutume, dit **Covarruvias** (Regula Peccatum, t. I, cap. 9, *in fine*), de demander si la guerre peut être à la fois juste des deux côtés. Et il ne faut pas prendre ici le mot *juste* dans l'acception que lui donnent Tite-Live et divers autres auteurs, quand ils disent : un juste combat, une juste armée, un juste soldat, un juste exil, ce qui pour eux veut dire : complet et entier. Ainsi appelle-t-on juste héritage, celui qui provient d'un droit légitime et intégral. Ainsi de même en Espagne, nous disons d'un habit qu'il est juste, quand il est bien adapté au corps qu'il habille, bien fait à sa mesure. Ici nous prenons ce mot dans le sens de conforme à la raison, au droit, à l'équité, à la justice (1).

19. = (1) Une guerre juste, dit M. Desjardins, n'est pas du tout dans la langue latine et dans le Droit public romain, une guerre équitable ; c'est une guerre précédée de certaines cérémonies religieuses, et qui commence après que le fécial a prononcé les paroles consacrées : *Justum piumque* ; voilà la guerre conforme au droit formaliste et aux lois de l'équité. Or, ce qui importe au peuple romain, c'est la question de procédure : *bellum nullum nisi justum*. Il fallait, par exemple, que le fécial ait lancé un javelot sur le sol ennemi, pour que la guerre fût déclarée. Il advint qu'on fit acheter un terrain dans la cité par un soldat transfuge de l'armée de Pyrrhus : sur ce terrain, devenu sol ennemi, les féciaux accomplirent les cérémonies accoutumées ; à ce prix, la conscience romaine était satisfaite. Ce n'est pas qu'il faille médire des formalités. En supposant que le peuple romain fût réellement l'offensé, il était bon qu'une ambassade de féciaux allât trouver le peuple auteur de l'offense, exposât solennellement, en prenant Jupiter à témoin, les griefs de la République, qu'on attendît l'issue de la démarche pendant trente-trois jours-ce qui donnait à tout le monde le temps de réfléchir, et que le Sénat ne commençât à délibérer sur l'opportunité de la guerre qu'après l'accomplissement des rites et l'observation des délais. C'est beaucoup de s'habituer à une procédure régulière et que de s'y conformer en invoquant les Dieux, pourvu qu'on ne cache pas sous ces procédés la violation du droit lui-même...

C'est beaucoup que de faire naître, même pour un moment, l'illusion qu'on fut le fondateur et le gardien du Droit international, quand on s'est approprié l'univers. Le Collège des féciaux a pour les Romains un double mérite : il n'a pas empêché une seule de leurs conquêtes, et il leur prête à distance l'aspect de gens vertueux, soucieux du droit des gens et de la foi jurée (*Acad. des Sciences morales et polit.*, juin 1884).

§ 1. — Impossibilité d'une guerre juste des deux côtés à la fois.

20. — Les Romains admettaient cette possibilité, même en prenant le mot « juste » dans le sens de conforme à l'équité. Pour eux en effet, l'étranger était l'ennemi (1) : ils ne lui reconnaissaient aucun droit (2), et, par une juste réciprocité, lui permettaient de faire vis-à-vis d'eux-mêmes tout ce qu'ils se croyaient permis à son égard.

Les Romains, dit **Suarez** (n° 371), croyaient que les guerres entreprises contre les ennemis de Rome étaient justes de part et d'autre : ils admettaient, en effet, que l'on combattait d'un commun accord, en vertu d'une sorte de pacte tacite, d'après lequel celui qui serait vainqueur devenait légitime possesseur des biens du vaincu.

Et cela s'explique aisément étant donnés les motifs qu'ils considéraient comme suffisants pour déclarer la guerre.

Si les titres de guerre qu'admettaient les anciens (l'ambition, la cupidité, l'orgueil, ou le désir de prouver sa vaillance) étaient suffisants, chaque État aurait le droit de prétendre à la domination des autres : la guerre serait donc en elle-même, et en dehors du cas d'ignorance, juste des deux côtés, ce qui est tout ce qu'il y a de plus absurde : car deux droits contraires ne peuvent être justes à la fois (**Suarez**, n° 333, 4°).

Cette opinion de Suarez est celle de tous les scolastiques : hors le cas — très rare, mais possible — d'une ignorance invincible, une guerre ne peut pas être juste des deux côtés à la fois ; car si l'un des adversaires a le droit pour lui, la guerre est injuste du côté de l'autre : et si tous deux ont des droits sur une chose, il n'est permis à aucun d'eux de faire la guerre, soit pour la prendre, soit pour la conserver tout entière, ainsi que nous le verrons ci-après (n° 78) :

Personne jusqu'à ce jour, dit **Vasquez** (*Comm. in sec. part. Summæ sci Thomæ*, Disp. LXIV, cap. 3), n'a osé soutenir que la guerre puisse être juste des deux côtés à la fois, si ce n'est par accident, à cause de l'ignorance invincible de l'une des parties, quand l'une ignore d'une ignorance invincible une chose que l'autre connaît.

En ce qui concerne **saint Thomas**, il n'a pas examiné

20. = (1) Le mot « hostis » s'appliquait en effet aux uns et aux autres, sauf aux étrangers alliés : « Hostis enim, apud majores nostros, is dicebatur quem nunc peregrinum dicimus » (Cicéron, *De off.*, I, 12).

(2) Adversus hostem æterna auctoritas esto (Loi des XII Tables).

cette question qui ne se posait pas pour lui, étant donnée sa définition de la cause juste de la guerre (3).

Victoria démontre l'impossibilité d'une guerre juste à la fois des deux côtés, par le raisonnement suivant : « Dans une telle guerre il n'y aurait pas de coupable ; donc les adversaires seraient l'un et l'autre innocents : or il n'est jamais permis de tuer volontairement un innocent. »

Il ne suffit pas, dit-il (n° 261), pour qu'une guerre soit juste, que le prince qui la déclare croie avoir juste cause. Autrement il en résulterait que souvent les guerres seraient justes des deux côtés à la fois : car, généralement, les princes ne font pas la guerre de mauvaise foi ; chacun d'eux croit qu'il a juste cause. Alors tous les belligérants seraient innocents et, par suite, il ne serait pas permis de les tuer.

Si l'extension de l'Empire était une cause suffisante de juste guerre, dit-il ailleurs (n° 252), la guerre serait également juste des deux côtés, et tous les combattants seraient innocents. Il en résulterait qu'il ne serait pas permis de les mettre à mort, ce qui implique contradiction : à savoir que la guerre serait juste, mais qu'il ne serait pas permis de tuer les adversaires.

§ 2. — Cas de doute ou d'égalité des droits des belligérants.

21. — Mais que faire, lorsque la justice de la guerre reste douteuse, lorsque des deux côtés il y a des raisons apparentes et probables de justice ?

D'après **Victoria** (n° 273), si l'une et l'autre des parties ont des droits évidents, il ne leur est pas permis de se déclarer la guerre. Mais, dit le même auteur (n° 269), si la ville ou la province, au sujet de laquelle s'élève le doute, n'a pas de légitime possesseur, si elle se trouve par exemple sans souverain, par suite de la mort du prince légitime, si l'on doute quel est le véritable héritier, sans pouvoir d'une façon certaine l'établir en droit, il semble que si l'une des parties propose un arrangement, un partage, ou une compensation partielle, l'autre est tenue d'accueillir la proposition, même si elle est la plus forte et capable de s'emparer du tout par les armes : sinon elle n'aurait pas juste cause.

Si un prince a des doutes sur la justice de la guerre, parce que de chaque côté, il y a des raisons probables, peut-il, se demande **Banès** (*Schol. Comm.* in 2. 2, qu. XL, art. 1, dub. 5), entreprendre une guerre ? La règle ordinaire des jurisconsultes est que les preuves en matière criminelle doivent être plus claires que le jour. Toute négligence en pareille matière arrive facilement à l'erreur, et une telle erreur n'excuse pas son auteur, surtout quand il s'agit de cas aussi graves... Si le juge, alors que la cause reste douteuse, prononce une sentence de mort, il pèche mortellement ; or, déclarer la guerre, c'est

(3) Voir nos 29 et 217.

prononcer une sentence capitale; on n'a donc pas le droit de le faire tant que subsiste le doute (1).

Si la cause est douteuse, il faut distinguer le prince et les soldats. Quant au prince, il est sans aucun doute coupable ; car la guerre est un acte de justice punitive ; or il est injuste de punir quelqu'un sans une preuve complète (**Bellarmin,** *De Controv. Christ. fidei,* t. II, controv. II, lib. III, *De Laïcis*, nº 15).

De même **Suarez** (nº 355) : En cas de doute sur la justice de la guerre, il faut s'en rapporter au jugement d'un homme de bien.

22. — **Vasquez** (Comment. in sec. part. S. Thomæ, disp., lxiv, cap. 3) étudie longuement la même question : voici comment il la résout, lorsqu'il s'agit d'un cas litigieux et que les arguments invoqués de part et d'autre paraissent avoir la même valeur.

Quant à dire que deux princes peuvent entreprendre une guerre juste à la fois des deux côtés, parce que chacun d'eux suit une opinion probable et se croit des droits à un royaume, c'est évidemment absurde comme nous allons le montrer.

Il est facile de prouver qu'un prince n'a pas le droit, après avoir examiné une question en litige, de prendre une décision, de regarder son opinion comme la meilleure et de déclarer la guerre à l'autre.

Considérons le cas où chacun des deux princes est souverain dans son royaume, où aucun d'eux n'a juridiction, ni pouvoir sur l'autre : ou encore le cas où, l'un d'eux étant souverain, l'autre, bien que ne l'étant pas, n'est pas cependant soumis au roi ou au prince avec lequel il est en litige. Pour qu'un prince examine comme il convient les deux opinions et prenne une décision, proclame où réside le bon droit et s'attribue le royaume contesté, il faut d'abord qu'il ait écouté tous les arguments invoqués par l'autre prince en faveur de son opinion et de son droit : car, sans avoir entendu l'autre partie, s'en rapporter à son propre jugement et à son propre discernement pour étudier une question et prendre ainsi une décision, cela est digne d'un barbare.

Mais lequel des deux doit soumettre à l'autre ses arguments et ses raisons ? Comme il n'y a pas de motif pour que ce soit l'un plutôt que l'autre, on peut dire que l'un aussi bien que l'autre est tenu de le faire, de sorte que l'un et l'autre auraient aussi le droit de prononcer une sentence. En effet, dire que l'un doit soumettre à l'autre ses arguments et ses raisons, c'est dire aussi qu'il est obligé de se conformer à sa sentence, de lui obéir. Or, peut-on dire qu'un prince souverain doit obéir à un autre prince souverain ? S'ils prononçaient des sentences contraires et que l'un dût obéir à l'autre, ce serait confusion et désordre. Si l'un ne doit pas obéir à l'autre, mais a seulement le droit de prendre une décision valable pour lui-même, et que ce soit pour ce seul résultat que l'autre ait dû lui soumettre ses arguments

21. = (1) Indicere bellum est proferre sententiam et mandare executioni contra alterum principem : quapropter necessarium est ut prius manifesta sit justitia belli, dit-il encore (*Op. cit.*, dub. 5).

et ses raisons, ou si, sans entendre l'autre partie, chacun avait le droit d'examiner son opinion et l'opinion contraire, et de prendre une décision d'après son propre jugement, le plus souvent il arriverait que chacun des princes jugerait avec raison et prudence, mais en sa faveur ; car chacun estime plus probable son opinion personnelle ; alors la guerre serait juste des deux côtés, si, lorsque chacun aurait étudié la cause et se serait arrêté à son opinion personnelle, la considérant comme la meilleure, l'un déclarait la guerre à l'autre ; or, cela est absurde ; car pour que la guerre soit juste d'un côté, il faut nécessairement que de l'autre, il y ait eu, ou tout au moins que l'on soit en droit de présumer qu'il y a eu injustice et faute: mais dans ce cas, il n'y aurait d'aucun côté, ni injustice, ni faute présumable.

Mais, si aucun des deux n'est tenu de se soumettre à la sentence de l'autre, si chacun peut de lui-même juger sa propre cause, chacun peut savoir, par son adversaire ou par la notoriété publique, que l'autre suit une opinion, considérée par lui-même et par ses conseils comme plus probable, et que par conséquent il ne commet pas de faute en cherchant à obtenir le royaume auquel il croit avoir droit ; aucun n'a donc le droit de présumer une faute chez l'autre. Il n'y aurait ainsi aucune raison de juste guerre, puisque la seule raison d'une juste guerre est de punir, par mesure de justice vindicative, quelqu'un qui a mérité une peine, par une faute réellement commise, ou tout au moins que l'on a le droit de présumer.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas admissible qu'une guerre soit juste des deux côtés, sans qu'aucun des adversaires soit coupable d'une faute et que l'on résolve ainsi par les armes la controverse de deux opinions également probables ?.....

Admettre qu'une guerre, hors le cas d'ignorance, puisse être juste de part et d'autre, en elle-même ; que l'on ait, après examen des arguments et des raisons des deux parties, le droit de mettre fin au débat ou à la querelle par la guerre, c'est une chose inouïe. Les débats d'opinions doivent se résoudre par la raison et non par les armes (1), et puisque, ainsi que nous l'avons démontré, le jugement d'un seul prince est insuffisant pour terminer le litige, il s'ensuit nécessairement qu'il faut recourir à une tierce personne (2).

Ainsi donc, une guerre entreprise par deux princes qui ne seraient ni l'un ni l'autre certains de leur droit et de l'injustice manifeste des prétentions de leur adversaire serait, non

22. = (1) « Il y a, dit Cicéron, deux manières de combattre : l'une par la discussion, l'autre par la force : la première est celle des hommes ; la seconde, celle des bêtes. Il ne faut donc avoir recours à la seconde que s'il est impossible d'employer la première. »

(2) At concedere bellum justum ex utraque parte, non ex aliqua ignorantia, ut diximus, sed per se, consideratis rationibus et fundamentis utriusque partis, quod quidem inferatur ad dirimendam litem et controversiam opinionum probabilium, inauditum est. Controversia enim opinionum judicio, non armis, postulat definiri : cumque, ut probatum est, judicium unius principis non sufficiat contra alium ad dirimendam litem, necessario sequitur alicujus alterius judicio definiendum esse (voir n° 174).

pas juste, mais injuste des deux côtés. L'ignorance seule peut, dans certains cas, faire que la guerre soit juste de part et d'autre.

§ 3. — Cas d'une ignorance invincible.

23. — Hors le cas d'ignorance, il est évident que la guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois : car si l'une et l'autre des parties ont des droits évidents, il n'est pas permis de faire la guerre, ni pour attaquer, ni pour se défendre (1).

Ainsi parle **Victoria** (voir n° 273) ; et son disciple **Soto** déclare également (De Just. et jur., Lib. v, qu. i, cap. 7) :

La guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois, sauf le cas d'ignorance.

Encore faut-il que cette ignorance soit invincible, ou tout au moins légitime.

Alciatus (lib. 2, Paradox.), dit **Covarruvias** (*op. cit.*, t. I, cap. 9), contre l'avis général de tous les docteurs, émet l'opinion qu'une guerre peut être juste des deux côtés à la fois. Quant à moi, je crois fausse l'opinion d'Alciatus et je partage la doctrine commune.

Pour que des ennemis soient opposés les uns aux autres, il faut qu'ils aient des droits opposés, dont l'un est juste, l'autre injuste. Si deux princes combattent pour la possession d'une province sur laquelle chacun d'eux croit avoir des droits, l'un et l'autre peuvent s'appuyer sur la justice ; mais en réalité, si celui à qui appartient la province a juste cause, il faut nécessairement que l'autre défende une cause injuste, puisque le juste et l'injuste sont deux choses contraires : il me semble donc évident qu'une guerre ne peut être en réalité juste des deux côtés ; mais elle peut être juste dans l'opinion des deux adversaires, si, tandis que l'un a vraiment le droit pour lui, l'autre combat de bonne foi, estimant par suite d'une ignorance légitime qu'il défend la juste cause (2). C'est dans ce sens que l'on peut comprendre ce que dit Alciatus.

En admettant, écrit **Victoria** (n° 274), la possibilité d'une ignorance qui porterait sur un fait ou sur un droit, il pourrait se faire que la guerre soit juste par elle-même du côté de la partie qui a la justice pour elle, et que du côté de l'autre partie la guerre soit également juste, à cause de sa bonne foi : car l'ignorance invincible est toujours une excuse.

23. = (1) Seclusa ignorantia manifestum est quod non potest bellum esse justum ex utraque parte. Quia si constat de jure et justitia utriusque partis, non licet in contrarium bellare, nec offendendo, nec defendendo.

(2) Bona tamen fide alter bellum gerere potest, existimans justissimâ ignorantiâ se justam fovere causam.

Et il définit de la façon suivante l'ignorance invincible (De Indis, 9, voir n° 421).

Pour que l'on puisse reprocher à quelqu'un son ignorance, et qu'elle constitue une faute, il faut qu'elle soit « vincible » : il est nécessaire qu'il y ait une négligence en la matière, par exemple, qu'on n'ait pas voulu écouter ou croire celui que l'on écoutait ; et, au contraire, pour que l'ignorance soit invincible, il suffit qu'on ait mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable.

Vasquez (*op. cit.*) partage cette opinion :

Personne jusqu'à ce jour n'a osé soutenir que la guerre puisse être juste des deux côtés à la fois, si ce n'est *par accident*, à cause de *l'ignorance invincible* de l'une des parties, quand l'une ignore d'une ignorance invincible une chose que l'autre connaît : *mais on n'appellera jamais ignorance invincible la divergence de deux opinions probables* (3).

Et il ajoute :

Si l'un des princes qui fait la guerre apprend que l'autre ignore une chose, par suite d'une ignorance invincible, il doit s'efforcer de la lui faire connaître.

Quant au prince qui ne sait pas que l'autre est dans l'ignorance, il peut raisonnablement présumer chez lui une injustice et une faute, à raison de laquelle il est en droit de lui déclarer la guerre.

L'ignorance, et par suite l'excuse de bonne foi, pourra plus facilement se rencontrer chez les sujets.

Cela peut même fréquemment arriver pour les sujets : admettons en effet que le prince fasse une guerre injuste et qu'il soit, lui, conscient de son injustice : comme il a été dit, les sujets peuvent de bonne foi suivre leur prince, et ainsi de part et d'autre les sujets ont le droit de se battre (**Victoria**, n° 274).

24. — Comme exemple de guerre juste des deux côtés à la fois, les théologiens ne citent qu'un seul cas qui est classique : c'est celui des guerres faites par les Israélites, sur l'ordre exprès et formel de Dieu, aux peuples qui habitaient la Terre promise et aux Amalécites.

En effet ces guerres, d'un genre spécial, comme le fait remarquer **saint Augustin** (1), étaient justes de la part des

(3) Nec ullus hactenus ausus fuit concedere hoc justum bellum ex utraque parte, nisi ex accidente nimirum ob ignorantiam invincibilem alterius partis : quia unus ignorat invincibili ignorantia aliquid quod alius certo novit : qualis *non censetur ignorantia quæ accidit ex opinionum probabilium contrarietate.*

24. = (1) Voir n° 25, note 3.

Israélites à cause de l'ordre de Dieu, qui se servait d'eux comme d'un instrument pour punir les crimes des autres peuples, et elles étaient justes de la part de ces peuples qui, ignorant invinciblement l'ordre de Dieu, et pouvant ne pas se trouver d'ailleurs en présence d'une autre cause juste de guerre, défendaient légitimement leur territoire.

« Ces nations, dit **Vasquez** (*op. cit.*, LXIV, 3), ignoraient qu'un « ordre de Dieu, le maître de tous les royaumes, avait donné cette « terre aux Israélites, tandis que ceux-ci le savaient. Il peut arriver en « effet que Dieu accorde à quelqu'un le droit de s'emparer d'un « royaume ; mais que le prince qui possède ce royaume soit dans « une ignorance invincible, soit parce qu'il ne veut pas le croire, « soit parce qu'il n'a pas de raisons suffisantes pour le croire ; dans « ce cas, la guerre pourra être juste des deux côtés ; en effet, celui « qui, en vertu de l'ordre de Dieu, veut s'emparer du royaume n'est « pas en faute, puisque Dieu lui a donné le droit de combattre à « cause des crimes de ceux qu'il attaque, ou même sans cette rai- « son, car Dieu est maître absolu de la vie et de la mort. » (Voir n°s 101 à 105.)

Troisième Section

La définition de la guerre juste

Chapitre premier

Formule de Saint Thomas

25. — On trouve, dans le *Décret de Gratien*, les deux définitions suivantes de la guerre juste :

> La guerre juste est celle qui est faite, d'après un édit, pour reprendre des choses qui ont été ravies ou pour repousser les ennemis (1) (Voir n° 199).

Cette première définition est empruntée à **saint Isidore de Séville** (Origin., lib. xviii, cap. i, n° 2).

La seconde est tirée de **saint Augustin** (lib. quæst. vi, 10). Elle ne comprend pas la guerre défensive, qui est évidemment permise lorsqu'on est en présence d'une agression injuste.

> On a coutume d'appeler guerres justes celles qui ont pour but de venger des injustices, lorsqu'il faut châtier une ville ou une nation qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les siens, ou restituer ce qui a été pris injustement (Voir n° 200) (2).

25. = (1) *Décret*, Causa XXIII, qu. II, c. 1. On trouve également cette définition de saint Isidore dans Yves de Chartres, *Decr.* X, 116, et *Panorm.*, VIII, 54 ; dans *Coll. tri. part.*, X, 45, et *Coll. Cæs.*, VIII, 11 : « Justum est bellum quod ex « edicto geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa ».

(2) « Justa enim bella definiri solent, quæ ulciscuntur injurias, *si gens vel* « *civitas plectenda est quæ*, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum « est, vel reddere quod per injurias ablatum est. » C'est la version adoptée par **saint Thomas** et ses commentateurs **Sylvestre, Cajetan**, etc.

Il en existe une autre qui est la suivante : « Justa enim bella definiri solent « quæ ulciscuntur injurias, *si qua gens vel civitàs quæ bello petenda est*, vel vin-

Saint Thomas (nos 216, 217, 218) a déduit de ces deux définitions la formule suivante par laquelle, laissant de côté la guerre défensive, il ramène à trois les conditions nécessaires pour qu'une guerre offensive soit juste.

Pour qu'une guerre quelconque soit juste, trois choses sont nécessaires :

1° *L'autorité* du prince, d'après l'ordre duquel la guerre doit être entreprise : car il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de son supérieur. Ce n'est pas non plus au particulier à convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre...

2° Il faut que la guerre ait *une cause juste*, c'est-à-dire que ceux que l'on attaque aient mérité de l'être pour avoir fait une faute.

Et à l'appui de sa définition de la cause juste, il rappelle les paroles de saint Augustin rapportées plus haut : On a coutume d'appeler guerres justes celles qui ont pour but de venger des injustices, quand il faut châtier une ville ou une nation, etc.

3° Il est nécessaire que *l'intention* de ceux qui combattent soit *droite*, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter le mal. C'est, ajoute-t-il, ce qui a fait dire au même Docteur que les vrais adorateurs de Dieu regardent comme pacifiques les guerres qui ne sont entreprises ni par cupidité, ni par cruauté, mais que l'on fait par amour de la paix dans le but de réprimer les méchants et de soulager les bons (3).

Par conséquent, il peut arriver que quoique la guerre ait été déclarée par l'autorité légitime et pour une juste cause, elle n'en soit pas moins illicite, en raison de la perversité de l'intention de celui qui la fait (4). Car saint Augustin dit (Contra Faustum, xxii, 74) : « Le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme implacable, ennemie de toute paix, la fureur des représailles, la passion de la domination, et tous autres sentiments semblables, voilà ce qui mérite à juste titre d'être condamné dans la guerre (5).

« dicare neglexerit, etc. »

Saint Augustin ajoute : « Un autre genre de guerre juste est celle qui est entreprise sur l'ordre de Dieu en qui il ne peut y avoir d'injustice et qui sait ce que chacun mérite. Dans ce genre de guerre, le général qui conduit l'armée ou le peuple lui-même qui la compose doivent être considérés non comme les auteurs de la guerre, mais plutôt comme les instruments de Dieu : « Sed etiam hoc genus « belli sine dubitatione justum est, quod Deus imperat, apud quem non est ini- « quitas, et novit quid cuique fieri debeat ; in quo bello ductor exercitus vel ipse « populus non tam auctor belli quam minister judicandus est. » (Voir n° 102).

(3) Ce passage indiqué par le Décret de Gratien et par saint Thomas comme extrait des œuvres de saint Augustin ne se trouve pas dans les écrits que nous possédons aujourd'hui du grand Docteur (Cpr. *suprà*, n° 4, note 2).

(4) Mais dans ce cas, on ne sera pas tenu de restituer les biens qu'on aura justement repris (Voir n° 100).

(5) Respondeo dicendum quod ad hoc, quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur :

Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere : quia potest jus suum in

Saint Antonin (SUMMA THEOL., PARS III, tit. IV, CAP. I) adopte les formules de saint Thomas et ajoute : « Toutefois pour se défendre, il n'est pas besoin de l'autorité du prince ; car il est, de droit naturel, permis d'opposer la force à la force. »

Sylvestre (SUMMA SYLV., V° BELLUM), après avoir exposé que la guerre privée ou particulière n'est permise que dans un seul cas, lorsqu'il s'agit de résister à une attaque dirigée contre les personnes ou les biens, développe les trois conditions indiquées par saint Thomas, et en indique diverses applications.

Cajétan (SUMMULA, V° BELLUM) se réfère également à saint Thomas : il en conclut que la guerre peut être injuste par défaut de justice dans la cause, d'autorité chez celui qui l'entreprend, ou de rectitude dans l'intention de ceux qui la font.

26. — Après avoir montré la justice de la guerre par laquelle on cherche à repousser un injuste agresseur, **Victoria** (n° 244, 4°) démontre, en invoquant l'autorité de saint Augustin, la légitimité de la guerre offensive, dans laquelle on ne se borne pas à défendre ou à reprendre son bien, mais où l'on cherche à punir une injustice dont on a été victime. Il consacre un chapitre à l'étude de l'autorité nécessaire pour faire ou déclarer la guerre, un autre à celle de la juste cause. Après avoir dit que ni le désir d'agrandir son empire, ni celui d'acquérir d'autres avantages, ni l'amour de la gloire ne peuvent légitimer une guerre, il ajoute ce qu'il appelle *la première règle de la guerre* :

judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad personam privatam.

Secundo requiritur causa justa ; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. 6 (Super Josue, Quæst. 10) : Justa enim bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est.

Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in libro de Verbis Domini (23, q. 1) : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur. » Potest enim contingere, ut si sit legitima auctoritas indicendi bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. contra Faustum (l. 22, c. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

En supposant que le prince possède l'autorité suffisante pour faire la guerre, ce dont il doit avant tout se garder, c'est de chercher des occasions et des motifs de guerre ; il doit au contraire s'efforcer de vivre en paix, s'il le peut, avec tous les hommes, suivant le précepte de saint Paul (*ad. Rom.*, XII). Il doit songer que les autres sont notre prochain que nous devons aimer comme nous-mêmes, que nous avons tous un même Dieu, un même Seigneur, devant le tribunal duquel nous aurons à rendre compte de tous nos actes. C'est de la dernière cruauté de chercher des motifs, et d'être heureux si l'on en trouve, pour pouvoir tuer et détruire des hommes que Dieu a créés, et pour lesquels le Christ est mort. C'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la nécessité de la guerre (Voir n° 303).

Bellarmin (*De controv. Christ. fidei*, t. II, cont. II, lib. III, *De laïcis*, cap. XV) emploie les mêmes expressions que saint Thomas : aux trois conditions de la guerre juste indiquées « par l'Ange de l'École », il ajoute la manière convenable « de faire la guerre », qui, dit-il, consiste principalement dans le fait de ne nuire à aucun innocent.

Suarez (n° 317) dit que pour que la guerre se fasse honnêtement, trois conditions sont requises : d'abord qu'elle soit déclarée par l'autorité légitime ; ensuite, qu'elle ait une juste cause et un juste motif ; enfin que, avant, pendant et après, on s'attache à être juste et à la faire de la manière convenable. La raison en est que, bien que la guerre ne soit pas un mal en soi, cependant à cause des désastres qu'elle entraîne, elle est au nombre des choses qui souvent se font à tort. Et c'est pourquoi il faut beaucoup de circonstances pour qu'elle soit permise (1).

Comme on le voit, tout en suivant saint Thomas, Victoria n'emploie pas l'expression : « *intention droite* » du docteur angélique, et Suarez la remplace par celle de *manière convenable de faire la guerre* (voir n° 363 et suivants). Les autres commentateurs de saint Thomas, saint Antonin, Sylvestre, Cajétan, Bellarmin l'avaient avec raison conservée (voir n° 115, note 3, et n° 172, 2°).

De même **Soto** (DE JUSTIT. ET JURE, lib. V, qu. III, art. 5), après avoir parlé de l'autorité nécessaire et de la juste cause,

26. = (1) Ut bellum honeste fiat, nonnullæ conditiones sunt observandæ, quæ ad tria capita revocantur. Primum, ut sit a legitima potestate. Secundum ut justa causa et titulus. Tertium est ut servetur debitus modus, et æqualitas in illius initio, prosecutione et victoria : quæ omnia patebunt ex sequentibus sectionibus. Ratio vero conclusionis generalis est : quia licet bellum per se non sit malum, tamen propter multa incommoda quæ secum affert, ex iis negotiis est quæ sæpe male fiunt. Et ideo etiam multis indiget circumstantiis ut honestetur.

indique, comme troisième condition de la guerre juste, l'*obligation de suivre les formes du droit* (2).

Quelques canonistes ont adopté la formule de saint Thomas : c'est le cas de **J. de Lignano** (TRACT. DE BELLO, cap. 79) et de **Lupus** (DE BELLO ET BELLATOR) (3).

Chapitre II

Formule d'Hostiensis

27. — Pour qu'une guerre soit juste, dit **saint Raymond de Penafort** (SUMM. RAM., LIB. II, t. V, 12), il faut qu'elle remplisse cinq conditions touchant la personne, l'objet, la cause, l'intention, et l'autorité :

1. *La personne*, c'est-à-dire qu'elle doit être faite par un laïque, auquel il est permis de répandre le sang, et non par un ecclésiastique, auquel cela est interdit.
2. *L'objet*, c'est-à-dire qu'il s'agisse de recouvrer des biens ou de défendre sa patrie.
3. *La cause*, c'est-à-dire que l'on combatte par nécessité afin d'obtenir la paix.
4. *L'intention*, c'est-à-dire que la guerre ne se fasse ni par haine, ni par vengeance, ni par cupidité, mais par devoir, pour la justice, et par obéissance.
5. *L'autorité*, c'est-à-dire qu'elle soit entreprise par ordre de l'Église, quand on combat pour la foi, ou par ordre du prince.

Si l'une de ces conditions fait défaut, la guerre sera injuste.

Il y a cependant des cas où la guerre peut avoir lieu sans ordre spécial du prince ou de l'Église ; c'est quand il s'agit de défendre ses biens ou sa patrie : car c'est un principe de droit que l'on peut repousser la force par la force, à la condition de le faire de suite et avec modération (1).

(2) En troisième lieu, il faut suivre les formes du droit, et bien plus exactement encore que dans les jugements d'ordre privé, attendu qu'il s'agit du bien public, ce qui est de beaucoup plus grave : il ne faut donc entreprendre une guerre qu'après avoir épuisé tous les moyens de conserver la paix, et ne pas la prolonger au delà de ce que commande l'équité (**Soto**, *De justitia et jure*, lib. V, qu. III, art. 5).

(3) On la trouve aussi chez quelques jurisconsultes : ainsi **Ayala** (*De jure et officiis bell.*, lib. I, cap. II, 12) ; **Bartole** (Tract. repres.). De même chez **H. de Gorcum**, *Tractatus consultatorii*, cité par **E. Nys**, dans les *Origines du droit international.*

27. = (1) Nota quod quinque exiguntur ad hoc ut bellum sit justum, scilicet :

Hostiensis (SUMMA AUREA, lib. I, rub. 34) a fait sienne cette formule, que l'on retrouve dans un grand nombre d'auteurs :

> La guerre juste est celle qui est faite d'après une ordonnance du prince, pour rentrer en possession de choses qui ont été enlevées ou pour repousser les ennemis. Il faut regarder comme juste celui qui tire l'épée soit sur l'ordre, soit avec le consentement de son supérieur agissant régulièrement ; quant à celui qui tire l'épée de son autorité privée, il mérite d'être frappé par l'épée.
>
> Plusieurs auteurs disent que la guerre peut être injuste de cinq manières :
>
> 1. A raison de son objet, si elle n'est pas faite pour recouvrer des biens ou défendre sa patrie ;
>
> 2. A raison de sa cause, si elle se fait volontairement et non par nécessité ;
>
> 3. A raison de l'intention, comme lorsqu'on la fait par vengeance ;
>
> 4. Si elle est faite sans l'ordre du prince ;
>
> 5. A raison de la personne, par exemple, si cette personne est un ecclésiastique auquel il n'est permis de répandre le sang, ni par lui-même, ni par les autres.

A la vérité, la formule d'**Hostiensis** ne diffère guère de celle de saint Thomas. Il ajoute aux trois conditions de la guerre juste indiquées par ce dernier la question des personnes, que saint Thomas traite, non sans raison, dans un article spécial (2, 2, qu. XL, art. 2) ; puis il fait une condition à part de la nécessité.

Sylvestre le constate (SUMM. SYLV., v° BELLUM), quand, après avoir exposé les trois conditions indiquées par saint Thomas, il ajoute :

> Il y en a qui indiquent deux autres conditions : la personne à laquelle il doit être permis de faire la guerre, ce qui est défendu aux clercs, mais cela est une prohibition spéciale ; puis, que la guerre soit

persona, res, causa, animus, et auctoritas.

1° *Persona*, ut sit sæcularis, cui licitum est fundere sanguinem, non autem ecclesiastica, cui est prohibitum.

2° *Res*, ut sit pro rebus repetendis et pro defensione patriæ.

3° *Causa*, si propter necessitatem pugnetur, ut per pugnam pax acquiratur.

4° *Animus*, ut non fiat propter odium, vel ultionem, vel cupiditatem, sed propter pietatem, justitiam, et obedientiam.

5° *Auctoritas*, ut si auctoritate Ecclesiæ, prœsertim cum pugnatur pro fide : vel auctoritate principis.

Si aliquod istorum defuerit, bellum dicetur injustum. Videtur tamen casus in quo sine auctoritate speciali Principis vel Ecclesiæ possit moveri bellum, videlicet pro rebus repetendis et defensione patriæ ; nam de jure cuique licitum est vim vi repellere, in continenti, et hoc cum moderamine inculpatæ tutelæ.

faite pour recouvrer des choses enlevées ou pour défendre la patrie ou autres considérations de même nature, mais cela revient à la définition de la juste cause.

Quoi qu'il en soit, la formule d'**Hostiensis** se rencontre très fréquemment, particulièrement chez les canonistes.

Monalde (SUMMA MONALD., DE BELLO JUSTO) rappelle d'abord la définition de saint Isidore, et ensuite les cinq conditions indiquées par saint Raymond de Peñafort. Il y ajoute naturellement la guerre défensive.

Ange Carletti (SUMMA ANGEL.) dit qu'il faut pour que la guerre soit juste qu'elle ait une cause légitime et naturelle, comme la rébellion ou l'opiniâtreté des adversaires, et qu'elle se fasse dans l'intention, non de se venger des coupables, mais de les punir. Il expose ensuite les cinq conditions indiquées par Hostiensis.

De même **Guerrero** (DE BELLO JUSTO ET INJUSTO, cap. XLV), **Bellini** (DE RE MILITARI), etc. **Lupus** (*op. cit.*) cite à la fois les deux formules.

28. — Quelques canonistes donnent de plus une classification des guerres que nous reproduisons à titre documentaire, mais qui nous semble peu recommandable, en particulier, à cause de l'erreur manifeste par laquelle elle débute.

Il y a, disent-ils, sept genres de guerres :

1. La guerre contre les infidèles, celle-là est toujours juste, et elle est appelée la guerre *romaine* (1) ;

2. La guerre *judiciaire*, qui se fait contre les sujets rebelles par ordre du prince légitime. Cette guerre est juste ; ceux contre lesquels on la fait ne sont pas à proprement parler des ennemis ;

3. La guerre *présomptueuse*, c'est celle que font les rebelles, et elle est injuste ;

4. La guerre *légitime*, qui se fait en vertu d'un droit et qui est juste ;

5. La guerre *téméraire*, qui se fait contre le droit et qui est injuste ;

6. La guerre *volontaire* ; c'est, dit **Jean de Lignano**, celle que déclarent les princes inférieurs sans l'autorité de leur souverain : elle est injuste ;

7. La guerre *nécessaire*, dans laquelle on se défend contre les envahisseurs en vertu du droit naturel : cette dernière guerre est juste.

28. = (1) Comme on le verra (n° 151), **Hostiensis** avait accepté cette classification et défendu l'erreur par laquelle elle commence ; erreur condamnée par **Innocent IV**, dans l'*Apparatus* des Décrétales.

*
* *

Nous étudierons dans les trois sections suivantes les conditions de la guerre juste indiquées par saint Thomas, et nous le ferons dans l'ordre ci-dessous :

1° La cause juste ;

2° L'autorité nécessaire ;

3° L'intention droite.

Quatrième Section

La cause juste

Chapitre premier

Les Théologiens

29. — Les deux définitions de la guerre juste qui se trouvent dans le *Décret*, et que nous avons rapportées en tête du chapitre précédent, donnent toutes deux également des définitions ou du moins des exemples de *causes* justes.

Prenant comme point de départ la définition de **saint Augustin**, à savoir qu'il y a cause juste quand il s'agit de punir une nation qui a commis une faute, **saint Thomas** (n° 217) s'exprime ainsi :

> Pour qu'il y ait cause juste, il faut que ceux que l'on attaque aient, par une *faute*, *mérité d'être attaqués* (1). C'est pourquoi, ajoute-t-il, saint Augustin dit : « On a coutume d'appeler justes les guerres qui « ont pour but de venger des injures, lorsqu'il s'agit de châtier une « ville ou une nation, qui n'a pas voulu punir une mauvaise action « faite par les siens, ou rendre ce qui a été pris injustement. »

Cette définition de la cause juste se retrouve chez tous les commentateurs de saint Thomas, et ceux d'entre eux qui ont étudié la question de la guerre en déduisent tous leurs développements et toutes leurs conclusions.

> Juste cause, dit **saint Antonin** (Summa theol., Pars III, tit. IV, cap. I), c'est-à-dire que ceux auxquels on fait la guerre l'aient méritée par quelque *faute*, par exemple pour avoir négligé de punir des actions injustes ou malhonnêtes dont les leurs sont coupables.

29. = (1) Causa justa, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur.

Il y a cause injuste, dit ailleurs le même Docteur (SUMMA, t. IV, TIT. III, CAP. 2), quand la cité contre laquelle la guerre est entreprise a causé de fréquents et importants dommages à la cité qui lui déclare la guerre, et si, alors qu'on lui a demandé de réparer ces dommages, elle a négligé de le faire. Autrement on ne voit pas ce qui pourrait être, au point de vue de la conscience, une cause suffisante de guerre, alors que la guerre détruit une infinité de choses, cause la perte de tant de corps et de tant d'âmes, et engendre tant de calamités.

Sylvestre (SUMMA. SYLV., v° Bellum), et **Cajétan** (SUMMULA, v° Bellum) citent textuellement, le premier, le texte de saint Thomas, le second, celui de saint Augustin, qu'il commente dans le même sens que saint Thomas, ainsi que nous le verrons dans un chapitre ultérieur (n° 33).

30. — Victoria (n° 251 à 255) examine les différentes causes possibles de guerres : *La différence de religion*, dit-il, ne peut être une juste cause ; c'est l'opinion de saint Thomas et de tous les docteurs, et je ne connais personne qui soutienne l'opinion contraire.

L'extension de l'empire n'est pas davantage une juste cause : il est à peine besoin de le démontrer. S'il en était autrement, la guerre serait juste des deux côtés à la fois : tous les combattants seraient innocents, il ne serait donc pas permis de les tuer, ce qui implique contradiction ; à savoir que la guerre serait juste, mais qu'il ne serait pas permis de tuer les adversaires.

La gloire du prince ou tout autre avantage qui lui serait propre ne saurait être une juste cause. En effet, le prince doit tout ordonner, la paix comme la guerre, pour le bien commun de l'État ; il n'a pas le droit de dépenser les revenus publics, encore bien moins d'exposer ses sujets à de grands périls, dans son propre intérêt ou pour sa propre gloire. C'est la différence qui existe entre le roi légitime et le tyran : celui-ci gouverne dans son intérêt et pour son avantage particulier ; celui-là dans l'intérêt du bien public. Le prince, qui a reçu l'autorité de l'État, doit en user pour le bien de l'État.

Les lois, d'autre part, ne doivent jamais être faites en vue d'un intérêt particulier, mais en vue de l'utilité commune de tous les citoyens. Donc les lois en vertu desquelles se fait la guerre doivent être faites pour l'utilité de tous, et non uniquement pour celle du prince.

La seule et unique cause juste de la guerre, c'est la *violation d'un droit* (1).

1° On peut le démontrer par l'autorité de saint Augustin, la définition de saint Thomas, et l'opinion de tous les docteurs.

2° La guerre offensive a pour but, comme il a été dit, de punir une action injuste et de sévir contre les ennemis : mais la vindicte ne peut être exercée que là où il y a eu d'abord *faute* et violation d'un droit.

3° Le prince n'a pas sur les étrangers une autorité plus grande que sur ses sujets : or, à l'égard de ceux-ci, il ne peut se servir du glaive que s'ils ont commis une action injuste : il en est de même à l'égard des étrangers.

30. = (1) Unica et sola causa justa inferendi bellum, injuria illata.

4° Et tout cela est confirmé par la parole de saint Paul : « Ce n'est « pas sans motif que le prince porte le glaive, car il est le ministre de « Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal (2). » D'où il résulte qu'il ne peut être permis de se servir du glaive contre ceux qui ne nous font pas de mal, car tuer des innocents est défendu par la loi naturelle.

Toute violation de droit, quelle qu'en soit l'importance, ne suffit pas pour justifier une déclaration de guerre. Il est aisé de le prouver : car dans les causes ordinaires et naturelles, il n'est pas permis d'infliger, pour n'importe quelle faute, des peines énormes comme la mort, l'exil, ou la confiscation des biens. Or, dans la guerre, tout est grave et atroce, meurtres, incendies, dévastations : il n'est donc pas permis de punir par la guerre ceux qui sont seulement les auteurs d'injures légères : car suivant la grandeur du délit doit être la grandeur du châtiment.

31. — Même doctrine dans **Bellarmin** (*De controv. christ. fidei*, tome II, cont. II, lib. III, *de laïcis*, cap. XV) :

La guerre ne peut être déclarée sans cause, ni même à cause d'une faute quelconque (*propter quodcumque peccatum*), mais seulement pour repousser une injustice... La raison en est que le prince est seulement juge de ses sujets. Il ne peut donc pas punir toutes les fautes des autres hommes, mais seulement celles qui portent préjudice au peuple qui lui est soumis ; car s'il n'est pas le juge ordinaire des autres, il est le défenseur des siens, et à cause de la nécessité où il est de les défendre, il devient en quelque sorte juge, au point qu'il peut se servir du glaive pour les punir, de ceux qui ont violé les droits de ses sujets.

Il ne peut y avoir juste guerre, dit **Suarez** (n°s 333-334 et 335), sans cause légitime et nécessaire. C'est une proposition certaine et évidente, Quant à cette cause juste et suffisante, c'est une *grave violation du droit*, qui ne peut être réparée ou punie par un autre moyen. C'est l'opinion de tous les théologiens qui la déduisent des écrits de saint Augustin.

Une première raison, c'est que la guerre est permise seulement pour que l'État puisse se protéger et assurer sa sûreté : car d'un autre côté, elle est contraire au bien général du genre humain, à cause des meurtres, des désastres qu'elle entraîne, etc. Donc si ce motif n'existe pas, la guerre ne peut être juste. Une seconde raison, c'est que par la guerre, les hommes sont dépouillés de leurs biens, perdent la liberté et la vie ; faire, sans juste cause, des choses semblables, c'est tout ce qu'il y a de plus inique, sinon les hommes pourraient sans motif se tuer mutuellement. En troisième lieu, la guerre dont nous parlons est surtout la guerre offensive ; la plupart du temps, elle est entreprise contre des hommes qui ne sont pas des sujets ; il est donc nécessaire qu'il y ait eu de leur part une *faute*, à raison de laquelle ils sont devenus sujets ; autrement à quel titre seraient-ils dignes d'une *peine*, et tomberaient-ils sous une juridiction étrangère ? Enfin si ces motifs que les païens invoquaient pour faire la guerre, — l'ambition, la

(2) **Saint Paul**, *ad Rom.*, XIII, 4.

cupidité, l'orgueil, le désir de montrer son courage, — étaient licites et suffisants, chaque État pourrait aspirer à dominer les autres, et alors la guerre serait juste des deux côtés à la fois, juste en elle-même et hors le cas d'ignorance, ce qui est tout ce qu'il y a de plus absurde : car deux droits contraires ne peuvent être justes en même temps.

Il faut faire à ce sujet quelques observations : d'abord pour faire la guerre, il ne suffit pas de n'importe quelle cause : il faut une *cause grave et proportionnée aux maux qui résultent de la guerre.* Il serait tout à fait contraire à la raison de provoquer des désastres à l'occasion d'une légère injure. Le juge ne peut punir ainsi toutes espèces de délits, mais seulement ceux qui s'opposent au bien commun, et à la paix de l'État. Il faut toutefois considérer ceci : parfois une injure paraît légère, qui est en réalité grave, tout bien considéré, ou qui est telle que, si on en autorisait d'autres semblables, il en résulterait de graves préjudices. Ainsi s'emparer même d'une petite place forte, par exemple, sera parfois une injure grave ; de même faire des incursions sur un territoire étranger, lorsque le prince qui a commis ces délits ne tient aucun compte des avertissements qu'on lui donne.

Ensuite, il faut remarquer que les injures, pouvant donner lieu à une cause juste de guerre, sont de diverses natures, et peuvent se rapporter à trois chefs principaux :

1° Un prince s'est emparé de ce qui appartient à un autre, et il refuse de le lui restituer.

2° Il refuse, sans cause raisonnable, des choses qui sont communes, d'après le droit des gens, comme le droit de passage, de commerce, etc.

3° Il a porté une grave atteinte à la bonne renommée ou à l'honneur d'un prince étranger ou de ses sujets. Le prince est le gardien de l'État et le défenseur de ses sujets : il est donc suffisant que l'on ait atteint ceux qui sont sous la protection du prince, ou aussi ses alliés ou ses amis, ainsi qu'on le voit dans la Genèse (XIV, in Abraham) et dans le Livre des Rois (XXVIII, in Davide) ; car « mon ami est un autre moi-même », ainsi que le dit Aristote.

Mais ceci n'est vrai que si lesdits amis ont eux-mêmes le droit de faire la guerre, et si l'on est certain d'agir conformément à leur volonté, explicitement ou implicitement exprimée. La raison en est que l'injure faite à un autre ne me confère pas le droit d'en punir l'auteur, sauf quand cet autre ne peut lui-même se faire justice, et qu'en fait il le voudrait ; dans cette hypothèse, l'aide que je lui prête est une coopération à une action bonne et juste. Mais si ce désir n'existe pas chez lui, il n'est pas permis à n'importe qui de s'immiscer dans la cause ; car alors il y a bien offense, mais ni l'offenseur ni personne n'est soumis à une obligation. Par conséquent, ceux qui disent que les souverains ont pouvoir de punir toutes les injustices de la terre disent une chose absolument fausse et confondent tous les ordres de juridictions, sans distinction : une telle puissance ne leur a pas été donnée par Dieu, et il n'y a pas de raison pour qu'elle existe.

Pour qu'une guerre soit juste, dit **Soto** (De justitia et jure, Lib. V, qu. III, art. 5), il ne suffit pas d'une cause quelconque, mais il *faut que la cause soit proportionnée* aux grands périls qui résultent des guerres, aux calamités, aux désastres qu'elles amènent dans les États. Car par les troubles qui les accompagnent, ce ne sont pas seulement les intérêts matériels des États, ce sont aussi leurs intérêts spirituels et sacrés et la foi elle-même qui sont mis en péril.

Chapitre II

Les Canonistes

32. — **Saint Isidore de Séville**, ainsi qu'on l'a vu plus haut (n° 25), indique comme causes de juste guerre, en dehors de la guerre défensive, *propulsandorum hostium causa*, la répétition de biens enlevés, *de repetendis rebus*.

Saint Raymond de Penafort et **Hostiensis** ont reproduit à peu près textuellement la phrase de saint Isidore. Il en est de même de **Guerrero**, **Bellini**, etc. Quelques canonistes ont cru bon de faire des énumérations plus ou moins longues, et plus ou moins exactes, de ce qu'ils considéraient comme des causes de juste guerre. Ces énumérations sont loin de présenter l'intérêt et la valeur d'une définition générale : elles se ressentent des idées personnelles de l'auteur, et souvent contiennent des erreurs manifestes. Nous nous contenterons d'en donner un exemple pris dans **Guerrero** (*De bello justo et injusto*).

Après avoir rappelé les trois conditions de la guerre juste, telles qu'elles sont indiquées dans saint Thomas, il cite parmi les causes de juste guerre :

1° Si une province blasphème Dieu par le culte des idoles ;
2° Si elle s'est éloignée du culte de Dieu ;
3° Si elle cesse d'être fidèle à son seigneur temporel ;
4° Si elle se rebelle contre son souverain ;
5° Si elle défend les malfaiteurs ;
6° Si elle se rend coupable d'une injure à l'égard d'un prince ou de son légat ;
7° Un prince peut faire la guerre pour se libérer d'un injuste tribut ;
8° Pour délivrer de ses ennemis une nation amie ou alliée ;
9° Pour faire recouvrer la liberté à ses sujets ;
10° Pour recouvrer l'intégrité de son royaume ;
11° Il peut aussi déclarer la guerre à celui qui aide un ennemi à devenir plus fort.

Et il invoque généralement à l'appui de chacun de ces cas l'autorité de la Bible (1).

32. = (1) Parfois avec raison, mais parfois aussi fort mal à propos. De ce que

Plus pittoresque, sinon plus scientifique, est la classification donnée par **Christine de Pisan** (*Le liv. des faits d'armes et de chevalerie*, ch. IV).

Cinq mouvements y a principaux sur quoi les guerres sont fondées, dont trois sont de droit et les autres de vouluntė.

Le premier de droit pourquoy doivent être guerres emprises et maintenues est pour *soutenir droit et justice*.

1° Porter ou soutenir l'Église et son patrimoine ;

2° Son vassal, s'il a bonne et juste querelle ;

3° Aider un autre s'il en est requis, en cas que la querelle soit juste.

Le second est pour *contreste aux mauvais* qui veulent fouler, grever et oppresser la contrée, la paix et le peuple.

Le tiers est pour *recouvrer* terres, seigneuries, et aultres choses par autruy ravies et usurpées à injuste cause, qui au prince ou utilité du pays ou de subjets deussent appartenir.

Item des deux de vouluntė.

L'un est pour cause de *vengeance* pour aucun grief receu d'autruy. L'autre est pour *conquérir* terres et seigneuries estranges, sans avoir autre titre que de conquéreurs.

Et elle ajoute que pour ces deux derniers cas, *elle ne les trouve pas dans la loi divine, ne en autre escripture.*

Chapitre III

La guerre est un acte de justice vindicative

33. — Cette idée était si généralement admise au moyen âge (1) que dans le *Décret* de Gratien on a réuni dans un même article la définition de la guerre juste et celle du juge, toutes deux empruntées au *Livre des Origines* de **saint Isidore**.

Dieu aurait donné à son peuple l'ordre de punir une nation à cause de son idolâtrie (ce qui n'est d'ailleurs nullement prouvé) (Voir n° 102) ou lui aurait commandé de mettre à mort chez elle les faux prophètes qui chercheraient à lui faire adorer des dieux étrangers (arguments invoqués par Guerrero), il ne s'ensuit auçunement qu'un prince quelconque ait le droit de déclarer la guerre à une nation voisine, si elle adore des idoles ou s'éloigne du culte du vrai Dieu (Voir nos 154, 156).

33. = (1) Guerre et bataille qui est faite à juste querelle n'est autre chose que droite exécution de justice (Ch. de Pisan, *Liv. de fait d'armes,* 2).

La guerre juste est celle qui est faite d'après un édit, pour reprendre des choses enlevées ou pour repousser les ennemis. § 1. Le juge est ainsi nommé parce qu'il rend la justice ou qu'il se prononce sur le droit. Se prononcer sur le droit, c'est juger justement : car il n'y a pas de juge s'il n'y a pas en lui la justice (2).

Elle se trouve, comme on l'a vu, implicitement contenue dans la définition de la guerre juste de **saint Augustin**, et ressort également de la définition de **saint Thomas**, où il est fait mention d'une *faute* de ceux qu'on attaque qui leur ait *mérité* d'être attaqués (3).

Les commentateurs de saint Thomas ont non seulement développé et expliqué cette idée ; mais ils l'ont prise comme argument et comme base de leurs conclusions, quand ils ont voulu définir et limiter les droits et les devoirs du prince qui a juste guerre, c'est-à-dire qui remplit le rôle de juge.

Celui qui a juste guerre, dit **Cajétan** (SUMMULA, v° BELLUM), remplit le rôle d'un juge agissant en matière criminelle. Qu'il remplisse le rôle d'un juge, cela résulte de ce que la guerre est *un acte de justice vindicative*. C'est au prince, c'est au juge, et non au particulier qu'est attribué le droit de punir ; car il est écrit : « C'est à moi qu'appartient la vengeance ». Qu'il agisse en matière criminelle, cela résulte de ce que sa sentence a comme résultat la mort, la servitude des personnes, la perte des biens : car tout cela, ce sont des résultats de la guerre, bien qu'aujourd'hui on n'admette plus la servitude, du moins entre les chrétiens.

De tout cela il résulte que celui qui a juste guerre n'est pas partie, mais en raison même de la cause nécessaire de la guerre, il est *juge* des ennemis (4) ; pour la même raison, il peut de sa propre autorité user du glaive contre les perturbateurs intérieurs ou extérieurs de l'ordre ; cette raison, c'est la perfection de l'Etat. Ce ne serait pas en

(2) Justum est bellum, quod ex edicto geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa. § 1. Judex dictus, quasi jus dicens populo, sive quod jure disceptet. Jure autem disceptare, est juste judicare. Non est autem judex si non est in eo justitia (Voir n° 25, note 1).

(3) Il faut, dit **Carletti** (*Summa angelica*), que la guerre soit faite, non dans l'intention de se venger, mais de *punir* les coupables : « Non animo vindicandi, sed *puniendi* deliquentes. »

(4) Habens justum bellum gerit personam judicis criminaliter procedentis. Et quod gerat personam judicis, patet ex eo quod prælium justum est actus vindicativæ justitiæ, quæ proprie est virtus principis, seu judicis, non enim est privatæ personæ opus vindicare ; scriptum est enim : « Mihi vindictam » ; quod vero criminaliter procedentis, patet ex eo quod procedit ad cædem, ad servitutemque personarum et damnum rerum : hæc enim omnia justum bellum infert, quamvis hodie a servitute inter Christianos abstineatur ; manifestatur quoque idem, quod habens justum bellum, non est pars, sed ex ipsâ ratione necessitante ad bellum, efficitur judex hostium suorum.

effet un Etat parfait, celui qui n'aurait point le pouvoir de punir, conformément à la justice, ceux qui troubleraient sa tranquillité, qu'ils soient des citoyens ou des étrangers. Et s'il en était autrement, comme aucun homme n'a personnellement d'autorité sur son égal, toutes les guerres, sauf les guerres défensives, seraient injustes : mais celui qui a juste guerre remplit *la fonction d'un juge agissant en matière criminelle*, contre les étrangers qui troublent la paix de l'Etat, et quand la guerre est commencée, il devient le maître de la cause.

Que l'ennemi s'en prenne à lui-même, si par sa propre faute il en est arrivé à cet état de choses que la *justice vindicative* puisse être exercée contre lui par des étrangers, il avait toute facilité auparavant de l'éviter en donnant satisfaction.

34. — La guerre offensive, dit **Victoria** (n° 254), a, comme il a été dit, pour but de *punir* une action injuste et de sévir contre les ennemis : mais la vindicte ne peut être exercée que s'il y a eu d'abord *faute* et violation d'un droit (1).

Si l'Etat possède le pouvoir d'infliger des peines et des supplices à ses propres sujets qui sont dangereux pour lui, nul doute qu'il ne le possède à l'égard de tous ceux qui sont dangereux et malfaisants. Or ce pouvoir, il ne peut l'exercer que par les princes : il faut donc tenir pour certain que les princes peuvent punir les ennemis de l'État qui ont violé ses droits, et que lorsqu'une guerre a été justement entreprise, les ennemis sont absolument soumis au prince comme à leur *juge* propre (Voir n° 260).

Le vainqueur doit se considérer comme un juge qui prononce entre deux États, dont l'un a violé les droits de l'autre, et c'est comme *juge* et non comme accusateur qu'il doit prononcer la sentence qui rétablit la justice en faveur de la partie lésée. Mais après avoir châtié les coupables comme il convient, il faut s'attacher à réduire autant que possible le désastre et le malheur de l'Etat coupable, d'autant plus que la plupart du temps, chez les chrétiens, toute la faute provient des princes (Voir n° 305).

A toutes les pages du livre de **Victoria**, on retrouve les idées de faute, de jugement et de peine qui sont les éléments nécessaires d'une sentence de justice vindicative : il les rappelle sans cesse pour justifier les diverses propositions qu'il énonce, ou répondre aux questions qu'il soulève.

Peut-on s'emparer des biens des ennemis jusqu'à concurrence des dépenses de la guerre et des dommages injustement causés par eux (après avoir repris les choses enlevées et l'équivalent de celles qui n'existeraient plus) ?

S'il y avait un *juge* légitime des deux parties qui se font la guerre, il devrait condamner l'injuste agresseur, violateur du droit, non seulement à la restitution des choses enlevées, mais encore à la répa-

34. = (1) Bellum offensivum est ad vindicandam injuriam et animadvertendum in hostes, ut dictum est, sed vindicta esse non potest, ubi non præcessit culpa et injuria.

ration de tous les dommages, y compris les dépenses occasionnées par la guerre ; or, le prince qui a juste guerre remplit dans la cause de la guerre *le rôle de juge* ; il peut donc exiger des ennemis la réparation de tous les dommages (Voir n° 258).

Que faut-il faire quand la justice de guerre est douteuse, c'est-à-dire quand il y a des deux côtés des raisons probables de justice ?

Si l'un des princes est en état de possession légitime, l'autre ne peut lui déclarer la guerre. Si la chose se passait devant un tribunal établi par la loi, jamais le juge, en cas de doute, ne dépouillerait le possesseur : donc étant donné que les princes, qui prétendent faire valoir leurs droits, sont *juges* dans la cause, ils ne peuvent dépouiller le possesseur tant que le doute existe (Voir n° 268).

Celui qui a des doutes sur son droit, alors même qu'il est en possession légitime, doit examiner la question avec grand soin, et écouter pacifiquement les arguments de son adversaire.

N'ayant pas de supérieurs, les princes sont *juges en leur propre cause* ; or, il est certain que si l'on présente une objection au légitime possesseur, le juge est tenu d'étudier la question ainsi soulevée : par suite, les princes sont aussi tenus d'étudier la cause en cas de doute (Voir n° 270).

Peut-on mettre à mort ceux qui sont coupables d'avoir pris part à une guerre injuste ?

Cela est permis à l'égard des malfaiteurs qui sont sujets de l'Etat : cela l'est donc aussi à l'égard des malfaiteurs étrangers. Car on l'a vu, le prince qui fait la guerre a, par le droit de guerre, autorité sur les ennemis comme un *juge* et un prince légitime (Voir n° 288).

35. — Pour qu'un jugement, dit **Soto** (De just. et jure, liv. V, qu. III, art. 5), soit convenablement rendu, il faut que trois conditions soient remplies : l'autorité du juge, la recherche de la justice, une étude loyale et prudente de la cause. Si l'un de ces éléments fait défaut, le jugement sera vicié et par conséquent illicite. Car un jugement n'est un acte de justice qu'autant qu'il est droit, et par conséquent juste. Les trois conditions ci-dessus indiquées sont nécessaires pour un acte de justice : elles le sont donc également pour un jugement digne de ce nom.

Il faut de même, pour qu'une guerre soit juste, que l'on suive *les formes de droit*, et cela plus exactement encore que dans les jugements privés : car les dangers sont plus grands quand il s'agit du bien public. De telle sorte que la guerre ne doit être entreprise que lorsqu'on n'a plus aucun moyen de conserver la paix, et elle ne doit pas être poursuivie au delà de ce que réclame la justice.

Et **Soto** (*op. cit.*, liv. V, qu. VI, art. 2), pour prouver que

dans la guerre injuste on n'a même pas le droit de se défendre, ajoute :

Celui qui a été justement et légalement condamné n'a pas le droit de se défendre contre celui qui l'a légitimemcnt condamné : « Celui qui résiste aux puissances établies, dit saint Paul, résiste à Dieu, et se condamne lui-même à la damnation. » La raison en est que la guerre ne peut être à la fois juste des deux côtés, à moins qu'elle n'ait comme excuse l'ignorance de l'une des deux parties. C'est avec justice que *le juge s'empare du coupable, le retient, et le condamne* (Voir n° 10).

Puisque, dit **Banès** (*Schol. comm.*, qu. XL, art. I, dub. 2), un Etat parfait doit posséder tous les droits nécessaires à son gouvernement et à sa conservation, il doit pouvoir exercer la justice vindicative. Et comme la guerre, ainsi que nous le dirons plus loin, est un acte suprême de justice vindicative, il en résulte qu'un prince a le droit de la faire, en tant qu'il accomplit *un acte de justice vindicative*. C'est pourquoi il doit se conduire comme un juge équitable, c'est-à-dire ne pas excéder, par la peine qu'il inflige en faisant la guerre, la grandeur de la faute et de l'injustice commises, mais en proportionnant la punition au délit. Le chef d'un Etat parfait, dit-il encore au même endroit, qui a été victime d'une injustice est *véritablement juge* du prince ou de l'Etat qui en est l'auteur.

Le prince qui a juste cause de guerre remplit vis-à-vis de l'autre prince qui a violé son droit *le rôle de juge* (**Bellarmin**, *De controv. christ. fidei*, t. II, cont. II, lib. III, *De laicis*, n° 15).

De même, dit **Suarez** (n° 337), que dans un Etat, pour conserver la paix, il faut un pouvoir légitime qui réprime les délits, de même dans le monde, pour que les différents Etats puissent vivre en paix, il faut un pouvoir qui punisse ceux qui violent le droit des autres. Mais ce pouvoir ne réside dans aucun supérieur, puisqu'il n'en existe pas, comme nous l'avons vu : il faut donc, de toute nécessité, qu'il existe chez le souverain de l'Etat lésé, auquel, à raison du délit, l'autre est soumis. C'est ainsi que la guerre tient la place d'une *juste sentence de justice vindicative*... (1).

La guerre dont nous parlons est surtout la guerre offensive, et elle est dirigée contre des étrangers : il est donc nécessaire qu'il y ait eu de la part de ceux-ci une faute, à raison de laquelle ils sont soumis au prince qui déclare la guerre : autrement, à quel titre seraient-ils dignes d'un châtiment et *soumis à une juridiction étrangère* ? (2)

Le pouvoir de déclarer la guerre, dit encore **Suarez** (n° 318), est un pouvoir de juridiction, dont l'acte se rapporte *à la justice vindica-*

35. = (1) Sicut intra eamdem Rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta ; ita in orbe, ut diversæ Respublicæ pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Hæc autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus : ergo necesse est ut sit in supremo principe Reipublicæ læsæ, *cui alius subdatur ratione delicti*. Unde hujusmodi bellum introductum est *loco justi judicii vindicativi*.

(2) Bellum, de quo agimus, præcipue aggressivum est, et sæpe indicitur contra non subditos ; unde necesse est, ut intercedat eorum *culpa, ratione cujus efficiantur subditi* : alioquin, quo titulo essent digni pœna, aut subessent alienæ juridictioni ? (Voir n° 333-3°.)

tive, et qui est indispensable à l'Etat pour sévir contre les malfaiteurs. Il en résulte que, de même que l'autorité suprême peut punir les sujets quand ils nuisent aux autres, elle peut punir un prince étranger ou un Etat qui, à raison du délit qu'il a commis, tombe sous son autorité : cette peine ne peut être sollicitée d'un autre juge, puisque le prince dont nous parlons n'a pas de supérieur temporel : donc s'il n'est pas disposé à donner satisfaction, il peut y être contraint par la guerre.

On pourra voir également, au sujet de la question qui nous occupe, le passage du même auteur que nous avons reproduit *suprà*, n° 15, et dans lequel il répond à l'objection que dans ce cas le prince qui déclare la guerre est à la fois *juge et partie.*

La guerre, écrit **Vasquez** (Comm. in summa, disp. LXIII, cap. III, 12), est un acte de *justice punitive*, par lequel une peine et une punition sont infligées à des rebelles : mais nul ne peut être jugé digne de peine et être qualifié de rebelle, s'il agit en vertu d'une opinion qu'il croit probable...

On pourra également relire sur cette question le passage du même auteur cité plus haut, sur l'impossibilité qu'une guerre soit juste des deux côtés à la fois.

Chapitre IV

Des guerres de conquête

36. — Il est à peine besoin de faire remarquer, après ce que nous venons de voir, que les guerres de conquête ne peuvent être considérées comme justes ; l'agrandissement du territoire n'est pas une cause juste de guerre ; encore moins la passion de la domination dont parle saint Augustin (1), puisqu'elle vicie même une guerre qui aurait juste cause ; enfin, il n'y a, dans la prétention des adversaires de vouloir conserver ce qui leur appartient, aucune faute qui puisse rendre légitime un châtiment.

Aussi saint Augustin a-t-il qualifié ces guerres (*De Civ. Dei*, liv. IV, 6) *d'immenses brigandages* :

36. = (1) Voir n° 48, note 2.

L'historien latin de la Grèce ou plutôt des peuples étrangers, Justin, abréviateur de Trogue-Pompée, commence ainsi son histoire :

« Dès l'origine, la puissance était entre les mains des rois qui « devaient leur élévation à cette dignité suprême, non aux brigues « populaires, mais à leur modération reconnue par les gens de bien. « Aucune loi ne liait les peuples, la volonté des princes leur tenait « lieu de la loi : on était plus jaloux de conserver que d'étendre les « limites de son empire. Ces limites étaient pour chaque souverain « celles de sa propre patrie. Ninus, roi des Assyriens, fut le premier « qui, par une soif de commander jusqu'alors inconnue, ruina ces « antiques traditions d'équité, ce régime de modération héréditaire. « Le premier, il porta la guerre chez ses voisins, et jusqu'aux frontières « de la Lybie, il étendit sa domination sur des peuples inhabiles à se « défendre. » Et un peu plus loin : « Ninus, dit il, affermit par une « possession durable l'étendue de ses conquêtes. Vainqueur des voisins, « recrutant chez les nouveaux vaincus de nouvelles forces pour passer « à d'autres exploits, chaque victoire devient comme l'instrument d'une « victoire nouvelle, et tous les peuples de l'Orient sont soumis. »

Quoi que l'on pense de la fidélité de Justin et de Trogue car des récits plus véritables font connaître qu'ils en imposent sur plusieurs points, il est néanmoins constant, au témoignage unanime des historiens, que le roi Ninus donna un prodigieux accroissement au royaume d'Assyrie, royaume qui a subsisté si longtemps que Rome n'égale pas encore son âge. Car, au rapport des chronologistes, douze cent quarante ans se sont écoulés depuis la première année de cet empire jusqu'au temps où il passa aux Mèdes. Or, faire la guerre à ses voisins pour s'élancer à de nouveaux combats, écraser, réduire des peuples dont on n'a reçu aucune offense, seulement par appétit de domination, qu'est-ce autre chose qu'un immense brigandage (2) ?

L'extension de l'empire, dit aussi **Victoria** (n° 252), n'est pas une juste cause de guerre : cela est tellement clair qu'il n'est pas besoin de le prouver. S'il en était autrement, la guerre serait également juste des deux côtés, et tous les combattants seraient innocents. Il en résulterait qu'il ne serait pas permis de les mettre à mort ; ce qui implique contradiction : savoir que la guerre serait juste, mais qu'il ne serait pas permis de tuer les adversaires.

37. — Mais si une guerre entreprise dans le but d'agrandir son territoire est injuste, quels que soient d'ailleurs les prétextes mis en avant pour en dissimuler le véritable objet, si même elle devient injuste par le seul fait qu'aux motifs légitimes de faire la guerre vient se mêler l'ambition d'agrandir son territoire, faut-il en conclure que toute augmentation de ce territoire sera toujours et dans tous les cas coupable ?

(2) Quid aliud quam grande latrocinium nominandum est. On lit aussi dans **Saint Isidore de Séville** (*Etym.*, XVIII, 1, *De bellis*) : « Primus bella intulit Ninus, Assyriorum rex. Ipse finibus suis nequaquam contentus, *humanæ societatis fœdus irrumpens*, exercitus ducere, aliena vastare, liberos populos aut trucidare aut subjicere, universamque Asiam usque ad Lybiæ fines nova servitute perdomuit. Hinc etiam studuit orbis in mutuo sanguine grassari alterna cæde. »

Non, répond **Victoria** (n° 296) :

1° Il n'est pas douteux que l'on puisse s'emparer du territoire, des forteresses, des villes fortifiées des ennemis, et les garder dans la mesure où cela est nécessaire pour compenser les dommages qu'ils ont causés : si, par exemple, les ennemis ont détruit une citadelle, incendié une ville, des forêts, des vignes, ou des plantations d'oliviers, il sera permis, par réciprocité, de s'emparer de leur territoire, d'une citadelle, d'une ville forte, et de les garder. Si, en effet, on a le droit de compenser sur ce qui appartient à l'ennemi, les biens qu'il a injustement enlevés, il est certain que le droit divin et le droit naturel autorisent cette compensation autant sur les immeubles que sur les meubles.

2° Pour assurer sa sécurité et se mettre à l'abri de tout danger provenant de l'ennemi, il est permis de s'emparer d'une citadelle ou d'une ville ennemie, et de la *conserver*, quand elle est *nécessaire* à la défense, ou si l'on doit ainsi enlever aux ennemis l'occasion ou la possibilité de nuire (n° 297).

3° Puis à titre de peine, c'est-à-dire comme punition de l'injustice qu'ils ont commise, il est également permis de condamner les ennemis *en proportion de l'injure reçue*, à l'abandon d'une partie du territoire, ou pour la même raison, à la cession d'une citadelle, d'une ville forte : mais cela, nous l'avons dit, doit se faire avec modération, et non en proportion de ce que l'on peut prendre ou envahir par la force ou la puissance des armes. Et si la nécessité ou la raison de la guerre exige que la plus grande partie du territoire ennemi soit envahie et que plusieurs villes soient prises, il faut, lorsque l'apaisement s'est fait et que la guerre est terminée, tout rendre, en ne conservant que ce qui est justifié, soit par la compensation des dommages et des dépenses, soit par la punition de l'injustice, en agissant toujours avec équité et humanité ; car la peine doit être proportionnée à la faute. Il serait inadmissible que si les Français avaient pillé des troupeaux en Espagne, ou mis le feu à un bourg, les Espagnols se crussent pour cela autorisés à s'emparer de tout le royaume de France (n° 298).

Suarez (n° 382) dit qu'en plus de ce dont le prince qui a déclaré la guerre peut disposer à titre de réparation, il peut aussi, si cela est nécessaire pour assurer la paix à l'avenir, s'emparer de villes, de provinces, etc. ; car c'est le but principal de la guerre d'établir la paix et de la garantir ; mais, ajoute-t-il,

« Il faut comprendre que si l'on fait une chose qui peut avoir en même temps le caractère d'une peine, il faut la faire à ce double titre, et qu'il n'est pas permis de multiplier sans raison les dommages imposés aux ennemis » (1).

37. — (1) Nous avons vu (n° 32) que **Christine de Pisan** dit que l'un des motifs des guerres de son temps est « pour conquérir terres et seigneuries estranges sans avoir autre tiltre que de conquereur », et ajoute qu'elle n'a jamais trouvé ce cas « en la loi divine, ne en autre escripture ».

Chapitre V

Les Représailles

38. — Pour qu'une guerre soit juste, il faut, nous venons de le voir, qu'elle ait une cause juste et que cette cause soit proportionnée aux désastres que la guerre entraîne ; car ainsi que le fait remarquer **Victoria** (n° 255), on n'inflige pas la mort ou l'exil ou toute autre peine grave pour toute espèce de faute. Or, il pourrait arriver qu'une injustice ait été commise par les sujets d'un État vis-à-vis des sujets d'un autre État, et que le prince des premiers, soit parce qu'il néglige, soit parce qu'il refuse de punir les coupables, se soit rendu complice de leur faute : mais que cependant, attendu que ladite injustice ne compromet pas la paix dans l'État auquel appartiennent les victimes, et n'est pas en proportion avec les maux qu'entraînerait une guerre, tant pour l'Etat lésé que pour l'Etat coupable, la guerre ne soit pas permise. C'est alors que pour réparer, sans guerre, l'injustice commise, interviennent les *représailles*.

Voici l'explication qu'en donne **Victoria** (n° 283) :

> Si les ennemis refusent de restituer ce qu'ils ont enlevé, et si celui qui a été lésé ne peut facilement le récupérer autrement, il peut, en quelque lieu que ce soit, obtenir réparation, soit sur les biens des innocents, soit sur ceux des coupables. Par exemple, si des brigands français ont pillé le territoire espagnol, et si le roi de France ne veut pas les forcer à restituer les choses volées, alors qu'il le peut, les Espagnols, avec l'autorisation de leur prince, peuvent dépouiller des marchands ou des agriculteurs français, même innocents : en effet, si, au début, l'Etat ou le prince des Français n'était pas coupable, il l'est devenu en négligeant de punir, comme dit saint Augustin, l'action injuste des siens, et le prince lésé peut se payer sur tout ce qui est membre ou partie de l'Etat ; de là les lettres de marque ou de représailles que les princes concèdent dans des cas semblables ; elles ne sont pas injustes en elles-mêmes, puisque par suite de l'injustice ou de la négligence de l'autre prince, leur prince donne aux victimes la possibilité de recouvrer ce qui leur appartient, même en le prenant à des innocents. Mais elles présentent bien des dangers et sont l'occasion de pillages.

C'est pourquoi, dit **Covarruvias** (Reg. Pecc., t. 3, cap. 9), le

Souverain Pontife a fait savoir qu'elles ne sont pas tout à fait licites quand il montre qu'elles s'écartent du droit naturel ou divin.

La décision du Souverain Pontife à laquelle il est fait allusion ici est rapportée dans le *Sextus* (*Sexti Decret.*, lib. V, tit. VIII, can. unic.). Elle reproduit un canon du concile de Lyon de 1274 (1).

Sans doute, les représailles s'écartent d'une certaine manière du droit naturel : mais dans bien des cas, elles étaient le seul moyen d'obtenir justice en dehors de la guerre, à laquelle on recourrait sans doute aujourd'hui en faisant intervenir l'honneur national.

Nous allons examiner comment les canonistes les justifiaient au point de vue de la conscience, et quelles étaient les règles que l'on devait suivre pour qu'elles fussent légitimes, d'après le droit civil et le droit des gens.

a) *Les représailles au point de vue de la conscience.*

39. — Bartole a traité cette question dans son *Tractatus represaliarum.*

Il semble, dit-il, que les représailles ne sont pas permises, car, dit l'Ecriture (*Ezech.*, XVIII) : « C'est celui qui a péché « qui doit périr, et le fils ne doit pas porter la peine de l'ini« quité de son père. » Il est d'autre part contraire à la raison naturelle de saisir l'un pour la dette d'un autre, et pour cette raison les représailles paraissent défendues en conscience.

Mais on peut objecter ce que dit saint Augustin : « On a cou« tume d'appeler justes les guerres qui ont pour but de venger « des injustices, lorsqu'il faut châtier une ville ou une nation « qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par « les siens, ou restituer ce qui a été pris injustement. »

La ville ou le prince qui néglige ou refuse de faire justice devient débiteur de celui qui a été victime de l'injustice ; on peut donc prendre aux membres de la ville ou aux sujets du prince ce qui est dû à cette victime (1). Le délit du prince qui

38. = (1) Etsi pignorationes, quas vulgaris elocutio represalias nominat, in quibus alius pro alio prægravatur, tanquam graves legibus et æquitati naturali contrariæ civili sint constitutione prohibitæ...

39. = (1) « Balde explique que lorsque le juge qui doit faire justice est requis de le faire et qu'il refuse ou dissimule, la *potestas fori* passe au juge du requé-

refuse de faire son devoir justifierait une guerre contre lui et contre tous ses sujets : il justifie donc des représailles (2).

Mais pour que celles-ci soient légitimement exercées, il faut trois conditions, lesquelles sont d'ailleurs les mêmes que celles de la guerre juste : l'autorité du supérieur ; une cause juste, c'est-à-dire le refus de justice de la part du prince des coupables ; enfin l'intention droite. Cette dernière condition n'est pas exigée pour que les représailles soient légitimes au point de vue civil.

b) *Conditions légales des représailles.*

40. — Pour que les représailles soient légales, il faut d'abord s'adresser au juge légitime des coupables, et s'il refuse de faire justice, s'adresser à celui qui a le droit d'autoriser les représailles afin qu'il écrive à l'autre ; car la constatation officielle du refus de faire justice est la première condition à remplir. Le pouvoir qui concède les représailles prend la place du supérieur qui n'a point rempli son devoir.

Les représailles constituent une mesure extraordinaire et odieuse. Le droit de les concéder ne dérive ni du droit divin, ni du droit canon, mais du droit des gens. On ne les accorde pas pour des choses de peu d'importance, et seulement dans le cas où l'on refuse tout dédommagement aux victimes.

Nul n'a le droit de concéder des représailles s'il a un supérieur. Ce droit, de même que celui de déclarer la guerre, n'appartient qu'au souverain, qui seul peut délivrer les lettres de représailles.

Les représailles ne sont accordées qu'aux habitants du pays, jamais aux étrangers : elles ne peuvent s'exercer que sur le territoire de la puissance qui les accorde. Hors du territoire, elles peuvent être accordées par des lettres de marque, qui peuvent aussi être données en temps de guerre.

Elles ne sont pas accordées contre les femmes, les clercs, les étudiants, les ambassadeurs, les pèlerins, les témoins, les

rant qui autrement ne la possédait pas » (**E. Nys**, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*).

(2) C'est, on le voit, la doctrine scolastique que Bartole soutient. Les représailles n'ont lieu qu'en temps de paix : Represaliis locus non est, nisi in pace : mais elles ont, du moins au point de vue théorique, une grande analogie avec la guerre.

marchands qui se rendent aux foires, les marins que la tempête jette sur les côtes (1).

40. = (1) L'institution des représailles est fort ancienne. On en trouve des exemples dans Homère. « La coutume primitive. dit M. **Dareste**, admet une « certaine solidarité entre tous les membres d'une même famille, ou d'une même « tribu, ou d'une même ville. L'offensé saisira le premier venu d'entre eux, et « exigera de lui satisfaction, sauf à celui-ci à se faire indemniser à son tour par « l'auteur de l'offense » (Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, CXXXIII, 1890, *Les représailles*, par M. Dareste).

« Quand un étranger refuse d'exécuter son obligation, dit M. **Ed. Nys**, le créancier doit se rendre chez le juge compétent de l'étranger, et il peut, si on lui refuse justice, s'adresser à ses propres magistrats qui lui accordent des lettres de représailles, l'autorisant à saisir, dans les limites du territoire de l'Etat qui concède la permission, la personne (*arestum*) et les biens des citoyens de l'Etat du coupable. Les personnes arrêtées doivent être amenées devant le podestat : il en est de même des biens saisis. Le capteur justifie sa conduite. Les personnes arrêtées sont enfermées dans la prison publique : les biens confiés à la garde du saisissant, jusqu'à ce que satisfaction soit donnée. Si celle-ci n'est pas accordée, le saisissant peut se dédommager sur la rançon des prisonniers et sur leurs biens, mais il est tenu de restituer l'excédant.

« Telle est dans ses grandes lignes l'institution des représailles telle que la reconnaissaient les statuts des villes et les traités conclus entre différentes républiques en Italie » (**E. Nys**, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*).

A présent, dit **H. Bonet** (*Arbre des batailles*, liv. III, ch. 79), il nous fault veoir d'une aultre manière de guerre par laquelle les seigneurs de longtemps à encommencièrent à user communément par tout le monde, c'est à sçavoir que quant ung homme du royaulme de France ne peut avoir justice de ung homme de Provence se tort lui fait, le juge du roy lui octroiera une manière de guerre que l'on appelle marque, par laquelle ung homme de celui pays, lequel ne sçaura point qui est celui qui a le tort, sera emprisonné et prins sa marchandise et aultres biens et si faudra qu'il fasse paiement et droit pour l'aultre... Selon le droit escript, ceste manière de guerre n'est pas permise, ne droit ne l'octroye pas. Car en ceste manière une personne est en paine pour l'aultre et reçoit dommaige et destourbier pour le fait d'autrui, ce qui faire ne se doit selon raison ne selon droit.

Cinquième Section

De l'autorité nécessaire pour déclarer la guerre

---

41. — Nous ferons tout d'abord remarquer que cette question, secondaire aujourd'hui, avait au moyen âge une importance capitale. Chaque prince, on pourrait presque dire chaque seigneur, prétendait avoir le droit d'entreprendre des guerres, soit contre ses sujets ou ses vassaux, soit contre des adversaires étrangers.

A la vérité, ce droit existait parfois et son exercice était alors justifié. C'est ce qui arriva notamment après le démembrement de l'empire de Charlemagne. Au xe et au xie siècles, on se trouvait en présence de ce que l'on a appelé l'*anarchie féodale*, c'est-à-dire en présence d'un pouvoir central sans force : le droit de juger les contestations hors de ses domaines n'était pas reconnu au roi ; la puissance lui aurait d'ailleurs manqué pour faire respecter ses décisions : car il n'arrivait pas toujours à les faire exécuter sur son propre domaine.

Dans ces conditions, les guerres privées furent souvent le seul moyen de faire valoir ou respecter ses droits. C'est pourquoi, à cette époque, l'Eglise ne les condamna pas toutes indistinctement, mais les limita, tout en préparant leur suppression, et ce fut le but de la Trêve de Dieu.

Lorsque plus tard, le pouvoir central fut devenu assez fort pour rendre la justice et assurer l'exécution de ses arrêts, c'est-à-dire lorsque la guerre privée ne fut plus en aucun cas nécessaire, l'Eglise l'interdit complètement et condamna toute guerre entreprise par celui qui, ayant un supérieur, n'est pas lui-même souverain : principe qui cesse toutefois d'être applicable lorsque celui qui est supérieur de droit n'a en fait aucune autorité effective.

D'autre part, nous laisserons de côté tout ce qui est rela-

tif à la guerre *défensive* : d'abord parce que ce sujet a déjà été abordé (n° 11), ensuite, parce que tous les auteurs sont d'avis qu'en cas d'attaque injuste, il est permis de repousser la force par la force, sans attendre, sauf si on le peut sans aucun inconvénient, l'ordre du souverain.

Chapitre premier

Déclarer la guerre est un attribut de la souveraineté

§ 1. — L'autorité souveraine.

42. — Saint Augustin (Cont. Faust., XXII, 75) expose ce principe dans les termes suivants :

> L'ordre naturel qui conduit à la paix entre les hommes demande que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent au souverain.

Saint Thomas (n° 216), parmi les trois conditions nécessaires à la justice d'une guerre, indique :

> L'autorité du prince, d'après l'ordre duquel on doit faire la guerre : car il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de son supérieur. Ce n'est pas non plus au particulier à convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre. Mais parce que le soin de l'Etat est confié aux princes, il leur appartient de défendre la cité, le royaume, ou les provinces qui se trouvent sous leurs ordres : Et de même qu'il leur est permis de les défendre par le glaive matériel contre ceux qui les troublent à l'intérieur en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'apôtre (Rom., XIII, 4) : *Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive ; car il est le ministre de Dieu, pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal*, de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'Etat contre les ennemis extérieurs. Aussi le Psalmiste dit-il aux princes (Ps. LXXXI, 4) : *Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur.* C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Cont. Faust., XXII, 74) : *L'ordre naturel le plus favorable à la paix des hommes exige que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent aux princes* (1).

42. = (1) *Primo* quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est geren-

Cajétan (SUMMA S. TH. COMM. ILLUSTRATA, 2. 2, qu. LX) commente ainsi le texte de saint Thomas :

Il y a ici une question qui se présente. Faut-il par ce mot de *princes* entendre seulement les princes qui n'ont pas de supérieur ? Si un prince quelconque, qui a un supérieur, déclarait la guerre, alors qu'il peut poursuivre son droit en recourant à ce supérieur, ce serait ne pas tenir compte de l'autorité de ce dernier.

Mais par contre, on objecte que le droit de se servir du glaive de la guerre appartient à ceux qui ont le droit de se servir du glaive matériel contre leurs sujets, ce qui est le cas des princes, même ayant un supérieur.

Le mot prince est employé ici par opposition à personne *privée* : il veut dire personne *publique*, mais personne publique parfaite. Il y a de nombreuses personnes auxquelles a été délégué le droit de se servir du glaive contre des sujets, et auxquelles n'a pas été concédé celui de déclarer la guerre à des étrangers ; ainsi des villes, des gouverneurs, etc.

43. — Plusieurs auteurs, dont quelques canonistes, font remarquer que déclarer la guerre sans l'ordre ou l'autorisation du prince souverain est un outrage à la souveraineté de ce prince.

Le particulier, dit **Covarruvias** (REG. PECCAT., cap. 9), qui engage une guerre sans l'autorisation du prince, fait injure au prince dans la dépendance duquel il est placé, s'il entreprend la guerre malgré lui ou sans son autorisation.

Nous avons vu (nº 28) que **J. de Lignano** (TRACT. DE BELLO, pars I, cap. 79) qualifie de volontaires, et classe parmi les guerres injustes, celles qu'entreprenaient les princes séculiers de son temps, sans l'autorisation de leur souverain.

Bellini fait une observation analogue à propos des guerres entreprises par les seigneurs :

Si celui qui déclare la guerre a un supérieur, et si celui à qui on la déclare n'en a pas, il faut demander l'autorisation du souverain supérieur ; la raison en est claire et certaine ; agir autrement, ce serait

dum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere : quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad personam privatam. Cum autem cura reipublicæ commissa est principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni vel provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apost. ad Romanos : « Non sine causâ gladium portat ; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit » ; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psal. 81 : Eripite egenum, et pauperem de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faustum (lib. 22, c. 75) : Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.

ne faire aucun cas de lui, alors que son intervention peut avoir une grande importance, alors que souvent les guerres gagnent de proche en proche les voisins, et que d'ailleurs le seigneur est tenu de défendre son vassal, et d'empêcher qu'on lui fasse subir des injustices (1).

§ 2. — Ceux qui peuvent déclarer la guerre.

44. — D'après plusieurs auteurs, dit **Monalde** (SUMMA, v° BELLUM), le prince qui n'a aucun supérieur, qu'il soit roi ou empereur, peut déclarer la guerre de sa propre autorité, s'il a juste cause, tant contre des sujets que contre des étrangers. Il peut aussi donner à ses sujets l'autorisation de combattre, soit un prince étranger, soit d'autres de ses sujets.

Tous les Etats, dit **Victoria** (n° 247), ont l'autorité suffisante pour déclarer ou entreprendre la guerre... Ils ont l'autorité suffisante, non seulement pour se défendre, mais aussi pour se faire justice à eux et à leurs membres. Le prince a, en cette matière, la même autorité que l'Etat. C'est l'opinion de saint Augustin, et la raison le prouve : le prince, en effet, n'existe que par le choix de l'Etat : il en remplit donc le rôle et en a l'autorité ; quand un Etat a à sa tête un prince légitime, toute l'autorité réside en lui, et aucune décision générale concernant, soit la paix, soit la guerre, ne saurait être prise sans lui (n° 248).

Toute la difficulté est de savoir ce que c'est qu'un Etat, et qui peut être, à proprement parler, appelé prince (1). A quoi l'on peut répondre

43. = (1) Voici en quels termes H. Bonet et Ch. de Pisan traitent ce même sujet :

« Le conseil de faire guerre est devers les princes, mais selon la vérité, aultre personne qui ne soit prince ne peut commander guerre générale... Toutefois aujourd'huy chascun veult commander guerre et mesme ung simple chevalier contre ung autre. Ce que faire ne se doit selon les droits (**H. Bonet**, *Arbre des batailles*, ch. IV). »

« Et assavoir que sans faire doulte, selon la détermination du droit et des lois, à nul n'appartient bataille, ne guerre entreprendre pour quelconque cause se ce n'est aux princes souverains, si comme Empereurs, rois, ducs, et seigneurs terriens, lesquels soient mesmement chiefs principaux de juridiction temporelle. Ne à baron quelconque, ne à autre tant soit grent ne appartient sans licence et voulente de son souverain seigneur... Car se autrement estoit, de quoy doncques serviraient princes souverains, qui pour autre chose ne furent establis que pour faire droit à ung checun de leurs subjects qui oppressez seraient par aucunes extortions et de les défendre et garder ainsi que le bon pasteur qui expose sa vie pour ses aulles. Et pour ce, doit fuyr le subject du seigneur comme à son reffuge quant aucun grief lui est fait. Et le bon seigneur prendra les armes pour lui se besoing est : c'est-à-dire lui aidera de sa puissance à garder son bon droit, soit par voye de justice ou par execucion d'armes (**Ch. de Pisan**, *Liv. de faits d'armes*). »

Voir sur cette question : **Monalde**, *Summa*, v° *bellum* ; **Lupus**, *Tractatus de bello et bellatoribus* ; **Sylvestre**, *Summa Sylv.*, v° *bellum*, qui concluent dans le même sens.

44. = (1) Par ce mot de prince, il faut entendre un Etat parfait ; tels sont : le Pape, l'Empereur, un Roi, un Etat libre, c'est-à-dire qui n'a pas de supérieur, qui est assimilable à un prince (**Cajétan**, *Summula*, v° *bellum*).

en quelques mots qu'à proprement parler, on appelle Etat une communauté parfaite ; mais il reste à définir la communauté parfaite. Pour cela, il faut remarquer que *parfait* est la même chose que *complet*. On appelle en effet imparfait ce à quoi il manque quelque chose, et, au contraire, parfait ce à quoi il ne manque rien. Est donc parfait l'Etat (ou la communauté) qui est par lui-même complet, c'est-à-dire qui n'est pas partie d'un autre Etat, qui a ses lois, son conseil, et ses magistrats. Ainsi le royaume de Castille et d'Aragon, le Principat de Venise, et autres semblables (n° 248).

Voici en quels termes **Suarez** (n° 318) traite la même question (2) :

Le prince souverain qui n'a aucun supérieur temporel, ou l'Etat qui a gardé pour lui un semblable droit, a de droit naturel le pouvoir légitime de déclarer la guerre. C'est l'avis de saint Thomas (2, 2, qu. XL, art. 1). La raison en est d'abord que, ainsi que nous l'avons montré, la guerre est quelquefois permise par le droit naturel : il faut donc que le pouvoir de la déclarer existe chez quelqu'un ; c'est pourquoi il appartient surtout à celui qui a la suprême puissance, car c'est à lui qu'incombe principalement le soin de défendre l'Etat et de commander aux princes inférieurs.

Ensuite, parce que le droit de déclarer la guerre comporte un certain pouvoir de juridiction, dont l'exercice se rapporte à la justice vindicative qui est indispensable dans l'Etat pour la répression des malfaiteurs : il en résulte que si le souverain peut punir ses sujets quand ils nuisent aux autres, il peut de même punir un autre prince ou un autre Etat qui, à raison du délit commis, tombe sous sa juridiction : cette vindicte ne peut être demandée à un autre juge, puisque le prince dont nous parlons n'a pas de supérieur temporel ; donc, s'il n'est pas disposé à réparer l'injustice commise, il peut y être contraint par la guerre.

J'ai dit : le prince qui n'a pas de supérieur temporel *ou l'Etat*, afin d'englober dans ma conclusion tous les genres de gouvernements, car pour tous, la raison est la même. Toutefois, il faut remarquer que dans le gouvernement monarchique, après que l'Etat a transféré le pouvoir à quelqu'un, il n'a plus le droit de déclarer la guerre contre la volonté de celui-ci ; dans ce cas, il n'est plus souverain.

. . . .

On demandera peut-être ce que c'est qu'un Etat parfait ou un prince souverain. On peut répondre qu'en cette matière, tous les rois sont souverains. Beaucoup de ducs revendiquent pour eux le pouvoir suprême et, d'autre part, ce fut l'erreur d'un certain nombre de canonistes, de soutenir que seul l'Empereur était souverain. En réalité, cela résulte du mode de juridiction propre à chaque prince ou à chaque Etat. La marque de la juridiction suprême, c'est qu'il existe auprès du prince ou de l'Etat un tribunal où se terminent tous les débats du principat, et dont on ne peut appeler à un tribunal supérieur. Toutes les fois qu'on peut en appeler à un autre tribunal, c'est la preuve que le principat est imparfait ; car l'appel est un acte

(2) Voir sur le même point **Soto,** *De Just. et Jure*, lib. V, qu. III, art. 5.

qui démontre la supériorité d'un homme sur un autre. Il en résulte que tous les Etats soumis à un même roi ne sont pas nécessairement imparfaits par eux-mêmes ; car il arrive que cet assemblage de royaumes est accidentel, ce qu'indique la différence des lois, des impôts, etc.

Et si cette différence n'est pas très importante par rapport au pouvoir dont nous parlons, car ce pouvoir réside dans le roi, elle l'est par rapport au pouvoir que possède un tel Etat contre son roi, s'il tombe dans la tyrannie. Car si l'Etat est parfait, il a pouvoir contre son roi, même si celui-ci a d'autres royaumes ; mais s'il est imparfait et fait seulement partie d'un royaume, il ne peut rien sans le consentement du royaume tout entier, et ces principes, dérivant de la loi naturelle, sont communs aux chrétiens et aux infidèles (n° 322).

§ 3. — Ceux qui ne peuvent pas déclarer la guerre.

45. — D'après la loi, dit **Hostiensis** (Sum. aur., lib. I, rub. 34), on n'appelle à proprement parler ennemis que ceux auxquels le peuple romain déclare la guerre, ou ceux qui la déclarent au peuple romain : les autres sont de vils brigands. Les guerres que se font chaque jour entre eux les princes, à notre époque, sont injustes : ils n'ont même pas le droit de se provoquer et d'accepter un défi ; car il existe naturellement entre nous un certain lien de parenté, et l'homme ne peut attaquer un autre homme ; on ne peut échapper aux obligations créées par ce lien ni par une convention, ni par un consentement mutuel : car des arrangements d'ordre civil ne peuvent abolir les lois naturelles. Les auteurs de ces guerres doivent donc être punis, car le mal doit recevoir son châtiment ; d'une manière générale, il est interdit de juger en sa propre cause : sans un édit, on ne peut faire la guerre, ni prendre les armes à l'insu du prince, et celui qui fait la guerre contre l'ordre, c'est-à-dire sans édit du prince, est coupable de lèse-majesté.

Quant à nos comtes qui chaque jour, sans l'autorité de leur prince, prennent les armes, les font prendre aux leurs, et vont dépouiller leurs vassaux, je ne doute pas qu'ils soient tenus de restituer, s'ils n'observent l'ordre du droit, qui est d'entendre le vassal, s'il veut s'en rapporter à la justice ; si celui-ci refuse, ils peuvent l'attaquer, soit en vertu du droit, soit d'après l'ordre d'un juge : mais si le vassal obéit, on n'a pas le droit de se servir du glaive...

Mais si le seigneur qui est sous la dépendance directe du prince a à se plaindre de son vassal, et s'il veut suivre une voie tout à fait sûre au point de vue de sa conscience, je lui conseille de ne pas prendre les armes d'après le jugement qu'il aura porté lui-même, ou en vertu de l'autorité du prince, mais de recourir au chef diocésain du vassal ; si celui-ci refuse de se conformer à ses avertissements, il encourra l'excommunication à raison de sa faute, et s'il reste pendant un an sous le coup de cette excommunication, alors le chef diocésain disposera de lui et de ses biens. Ainsi le bras séculier doit recourir au bras ecclésiastique, comme le contraire a lieu.

Il résulte évidemment de ce qui précède, dit **Victoria** (n° 250), que les autres rois de petits Etats ou princes qui ne sont pas des chefs

d'Etats parfaits, mais font partie d'autres Etats, ne peuvent ni déclarer, ni faire la guerre : ainsi le duc d'Albe ou le comte de Bénévent, qui font partie du royaume de Castille et dont par conséquent les Etats ne sont point parfaits. Mais comme de telles situations proviennent en grande partie du droit des gens, ou du droit établi par les hommes, la coutume peut leur donner la faculté ou le pouvoir de faire la guerre (1).

Le prince et l'Etat imparfait, dit **Suarez** (n° 319), et quiconque a un supérieur temporel ne peut légitimement faire la guerre sans l'autorité de ce supérieur. La raison en est qu'un tel prince peut demander justice à son supérieur ; il n'a donc pas le droit d'entreprendre une guerre ; car, en ce cas, il se trouve dans la condition d'un particulier, et les particuliers ne peuvent déclarer la guerre.

En second lieu, une semblable déclaration de guerre va à l'encontre du droit du souverain, qui est surtout investi de ce pouvoir parce que sans lui il ne pourrait pacifiquement et convenablement gouverner.

Bellini (Tract. de re milit.) envisage particulièrement les guerres entre un seigneur et son vassal.

Le maître Nannus dit que pour trois motifs on n'a pas le droit de prendre les armes, sans l'assentiment ou contre la volonté de son seigneur : d'abord parce que cela est défendu par les lois, ensuite parce que les guerres sont contraires au droit naturel, hors le cas de défense nécessaire, et enfin parce qu'on ravage par la guerre des territoires qui appartiennent au seigneur ; c'est pourquoi, dit Baldus, le vassal qui ne demande pas l'autorisation de son seigneur perd son fief.

Chapitre II

Questions diverses

§ 1. — Existe-t-il des exceptions à ces règles ?

46. — Victoria le croit et en indique deux (n° 250) :

1° Si une ville ou un prince a par suite d'une coutume très ancienne le droit de déclarer la guerre de sa propre autorité, il ne convient pas de le lui dénier, bien que d'autre part il ne paraisse pas remplir les conditions d'un Etat parfait.

Suarez (n° 320) ne partage pas entièrement cet avis :

45. = (1) Voir (n° 320) ce que dit **Suarez** à ce sujet.

A la vérité Victoria fait des réserves à ce sujet et Cajétan également. D'abord, ils admettent qu'une coutume contraire et très ancienne peut exister. Ceci est peut-être exact, lorsque la guerre est déclarée à des étrangers qui ne sont pas les sujets du même roi que celui qui les attaque, mais s'il s'agissait de sujets du même royaume, une telle coutume paraîtrait contraire au droit naturel ; en effet, quand il existe un tribunal et un pouvoir supérieur commun aux deux parties, il est contraire au droit naturel d'employer la force pour obtenir justice de sa propre autorité. Ainsi, entre particuliers, le droit naturel s'y oppose sans aucun doute : or deux membres d'un même Etat, si importants personnages qu'ils soient, sont à cet égard dans la même condition que des particuliers.

2° La seconde exception indiquée par **Victoria** (n° 250) est la suivante :

D'autre part, la nécessité peut également conférer ce pouvoir et cette autorité. Si, à l'intérieur d'un royaume une ville attaquait une autre ville, ou un des ducs du royaume un autre duc du même royaume, et si le roi s'abstenait ou n'osait pas punir les injures commises, la ville ou le duc, qui en serait victime, pourrait non seulement se défendre, mais porter la guerre chez les ennemis, sévir contre eux, et mettre à mort les malfaiteurs ; car, s'il en était autrement, ils ne pourraient même pas convenablement se protéger. En effet, les ennemis ne s'abstiendraient pas des injures si ceux qui en sont victimes n'avaient d'autre pouvoir que celui de se défendre. Pour la même raison, il est permis à un particulier de s'emparer de son ennemi, si aucune autre voie ne lui permet de se défendre contre ses injures.

Suarez (n° 320) fait au sujet de cette seconde exception l'observation suivante :

Ensuite, Victoria dit que si le souverain néglige de punir une injustice, le prince inférieur qui en a été victime peut la punir lui-même. Or je n'admets pas cela, surtout entre membres d'un même Etat : car un particulier, qui ne peut obtenir ce à quoi il a droit par un jugement public, peut à la vérité se rembourser légitimement, et s'il n'y a pas de scandale à craindre ; mais il ne peut employer la force et la guerre, et encore moins punir le coupable, si le juge lui fait défaut. La vindicte qu'on exerce de son autorité privée est un mal en soi ; sous couleur de vindicte, on soulèverait trop facilement des troubles et des guerres dans l'Etat : le droit de vindicte qu'a une partie de l'Etat ou un particulier n'est qu'un droit imparfait, et il comporterait trop d'inconvénients : aussi ne faut-il lui permettre de s'exercer que dans les limites d'une juste défense. Cependant, s'il arrivait que le prince mît une telle négligence à défendre et à venger l'Etat, qu'il s'ensuivît de très graves inconvénients pour le bien public, alors l'État tout entier pourrait se venger et enlever l'autorité au prince : l'Etat, en effet, est toujours censé conserver la puissance si le prince manque à son devoir.

§ 2. — Doit-on demander l'autorisation du supérieur de celui qu'on attaque ?

47. — Voici ce que dit à ce sujet **Cajétan** (SUMMA ST TH., 2. 2, qu. XL, ART. 1) :

Il n'est pas besoin, pour déclarer la guerre, de l'autorisation du supérieur de celui à qui on déclare la guerre : d'abord la plupart du temps, il n'en a pas, ou s'il en a un, celui-ci est son complice en négligeant de le punir. Mais il est toujours permis, avant de déclarer la guerre, si l'on a quelque espoir d'obtenir justice, de demander cette justice au supérieur de son adversaire ; car le demandeur doit s'adresser au tribunal du défendeur. C'est ainsi que le peuple d'Israël demanda à la tribu de Benjamin justice contre les hommes de Gabaa (JUD., 20). S'il fait justice, on ne peut pas, et s'il ne fait pas justice, on peut déclarer la guerre. Le but de cette démarche n'est pas d'acquérir l'autorité de déclarer la guerre, car on ne la demande pas au supérieur de l'adversaire et il ne la donne pas, mais de montrer la disposition d'esprit pacifique de celui qui agit.

Sur le même sujet, **Lupus** (TRACT. DE BELLO ET BELLATOR.) écrit :

La guerre proprement dite est celle qui est déclarée par l'autorité légitime, c'est-à-dire par un prince qui n'a pas de supérieur, comme l'Empereur ou le Pape. Contre celui qui a ou qui reconnaît un supérieur, on n'a le droit de faire la guerre qu'après avoir demandé d'abord à ce supérieur de contraindre celui qui lui est soumis à faire ce qui est juste ; ce n'est que s'il refuse que l'on peut entreprendre la guerre : celui qui entreprend une guerre de sa propre autorité, fait une guerre injuste, même si on l'a provoqué, et celui qu'il attaque ainsi a guerre juste. Aussi, le premier est-il tenu de réparer les dommages causés et de rembourser les dépenses occasionnées par la guerre. Et en effet, le demandeur ne peut prononcer lui-même l'arrêt et être juge dans sa propre cause ; il doit aller devant le tribunal du défendeur. C'est un principe général. Et ceci reste vrai, même si celui qui porte ou veut porter la guerre chez un autre a la justice pour lui, à plus forte raison s'il ne l'a pas. Si celui à qui on veut faire la guerre n'a pas de supérieur, je pense que s'il est disposé à s'en rapporter à la justice ou à la décision d'arbitres ou d'hommes de bien, celui même qui a pour lui le bon droit ne peut faire la guerre, car la guerre doit être de nécessité (1).

47. = (1) Suarez fait, sur la question qui nous occupe, la remarque suivante : « Une guerre entreprise sans autorité légitime, est non seulement opposée à la charité, mais aussi à la justice, même s'il existe une juste cause. En effet, un acte accompli sans juridiction légitime est un acte illégitime. Aussi, une telle guerre entraîne-t-elle l'obligation de réparer tous les dommages causés. Si elle n'a eu comme conséquence que de faire rentrer celui qui l'a faite en possession de ce qui lui appartient, il n'est pas tenu de le restituer, mais seulement de compenser les dommages qu'il a occasionnés (n° 324). »

Sixième Section

L'intention droite

Chapitre premier

Ce qu'est l'intention droite

48. — Puisque le prince, en déclarant la guerre, remplit l'office d'un juge, il s'ensuit qu'il doit :

1° Ecarter toute pensée étrangère à la mission qu'il remplit et qui suffirait à vicier même une sentence juste ;

2° Faire abstraction, de peur d'être influencé par elles, de toutes considérations personnelles, comme sa haine contre le coupable ou les avantages qu'il peut retirer de sa condamnation, ce qui l'exposerait à rendre une sentence injuste.

> Une intention mauvaise, dit **Cajétan** (SUMMULA, v° BELLUM), rend la guerre vicieuse, même si les autres conditions de la guerre juste sont remplies, de même que la juste punition d'un voleur est rendue vicieuse si la justice est rendue avec un sentiment de haine : le juge pèche par sa mauvaise intention, dans une œuvre d'ailleurs juste.

Saint Antonin (SUMMA THEOL., pars IV, tit. III, cap. 2) cite à ce propos l'exemple de Saül,

> ... qui fut blâmé par Dieu, parce que, dans la guerre qu'il fit aux Amalécites, il ne conserva pas une intention pure, et ne se conforma pas à l'ordre reçu de Dieu, mais épargna les troupeaux par cupidité.

Saint Augustin (CONT. FAUST., XXII, 74) a résumé les principales intentions mauvaises dans un passage qui a été reproduit par la plupart des théologiens (1) :

48. = (1) *Décret*, Causa XXIII, qu. I, c. 4 (n° 195).

Que trouve-t-on à blâmer dans la guerre ? Est-ce le fait qu'on y tue des hommes qui doivent tous mourir un jour, afin que les survivants soient maîtres de vivre en paix ? Faire ce reproche à la guerre serait le fait d'hommes pusillanimes, mais non point d'hommes religieux. Ce qu'on blâme, à juste titre, dans la guerre, c'est le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme implacable, ennemie de toute paix, la fureur des représailles, la passion de la domination (2), et autres sentiments semblables (3).

Pour qu'une guerre soit juste, dit **saint Raymond de Penafort,** (SUMM. RAY., lib. II, tit. V, 12), il faut qu'elle ne se fasse pas par haine, par vengeance, ou par cupidité, mais par piété, par justice, et par obéissance.

La guerre est injuste, dit **Hostiensis** (SUMMA AUREA, I, 34), quand elle se fait par esprit de vengeance.

Et la plupart des auteurs qui ont suivi sur cette question les deux précédents, **Lupus, Ange Carletti, Guerrero**, etc., ont reproduit leurs formules.

Saint Thomas (n° 218) développe ainsi qu'il suit la pensée de saint Augustin :

Il est nécessaire que lintention de ceux qui combattent soit droite, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter le mal. C'est ce qui fait dire au même docteur que « chez les véritables ser- « viteurs de Dieu, les guerres elles-mêmes sont pacifiques, n'étant « pas entreprises par cupidité, ni par cruauté, mais faites par amour « de la paix, dans le but de réprimer les méchants et de soulager les « bons » (4).

Par conséquent, il peut arriver que, quoique la guerre ait été déclarée par l'autorité légitime et pour une juste cause, elle n'en soit pas moins illicite en raison de la perversité de l'intention de celui qui la fait. Car saint Augustin dit (*Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 74) : « Le « désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme implacable, « ennemie de toute paix, la fureur des représailles, la passion de la

(2) Libido dominandi. — Voici quelques citations de **saint Augustin** à ce sujet : La passion de la domination trouble le genre humain et l'écrase d'immenses calamités (*Cité de Dieu*, liv. III, chap. 14).

Qui dira ce que c'est que la passion de la domination ? Qu'elle domine trop souvent dans les âmes des tyrans, les guerres civiles sont là pour l'attester (*Cité de Dieu*, liv. XIV, chap. 15).

Si les animaux n'ont pas le désir de dominer, il ne faut pas cependant croire que l'excès de ce désir nous rende supérieurs à eux (*Du Libre arbitre*, liv. I, chap. 8).

(3) Quid culpatur in bello ? An quia morituri quandoque moriuntur, ut dominentur in pace victuri ? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur.

(4) Voir n° 4, note 2.

« domination, et tous autres sentiments semblables, voilà ce qui mérite « à juste titre d'être condamné dans la guerre » (5).

49. — **Sylvestre** (SUMM. SYLV., v° BELLUM) examine les conséquences au point de vue de la restitution :

La troisième condition requise est l'intention droite de ceux qui font la guerre, c'est-à-dire que leur but doit être d'obtenir un bien ou d'éviter un mal. On n'a le droit de faire la guerre que pour la justice et la charité, non par esprit de haine ou pour tout autre motif de ce genre. Mais il faut comprendre que cette troisième condition est requise pour éviter une faute, mais qu'elle n'empêche pas de conserver ce que l'on a pris dans la guerre ; car la mauvaise intention n'influe pas sur la justice ou l'injustice, desquelles dépend le droit de retenir ou l'obligation de restituer ce que l'on a pris.

Cajétan (SUMMULA, v° BELLUM) exprime la même opinion :

Il n'y a pas lieu à restitution, car le voleur ou le vaincu auquel on a repris ce qu'il avait enlevé en est justement privé et ne subit aucun dommage injuste, bien que de la part de celui qui a condamné, il y ait eu une malice pernicieuse pour l'âme, puisqu'il a fait une chose juste sans avoir l'intention d'agir justement.

Le jurisconsulte **Bellini** (TRACT. DE RE MILIT.) prétend au contraire que, la guerre étant illicite, les vainqueurs ne peuvent garder ce qu'ils ont pris (1) :

Quand la guerre est déclarée, dit-il, même pour une juste cause, si elle est faite par esprit de haine ou de vengeance, elle est illicite, de sorte que les vainqueurs ne peuvent garder ce qu'ils ont pris. Mais personne n'a l'audace de contrarier l'avis des princes. Il est plus agréable et plus avantageux de les aduler que de leur dire la vérité : rien de surprenant dès lors, si la plupart du temps, en fait de juste cause, il n'y a que la passion du prince.

Comme on l'a vu dans un chapitre précédent (n° 30),

(5) *Tertio* requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in libro de Verbis Domini (23. q. 1) : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur. » Potest enim contingere ut si sit legitima auctoritas indicendi bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit Augustinus in lib. contra Faustum (l. 22, c. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

49. = (1) Peut-être **Bellini** se trouverait-il d'accord avec les précédents auteurs, moyennant une distinction entre les choses *prises* et les choses *reprises* par les vainqueurs.

Victoria n'admet pas que la guerre soit juste si on la fait dans l'intention de faire changer un peuple de religion, ou d'agrandir son empire, ou pour la gloire ou l'intérêt du prince. Quant aux sentiments qui doivent exister dans l'esprit de celui qui déclare la guerre, il les a fort bien définis dans ce qu'il appelle la *première règle* de la guerre que nous avons reproduite plus haut (nº 26).

50. — Non seulement celui qui déclare la guerre ne doit pas le faire par haine, par esprit de vengeance, par amour de la guerre, par ambition, par orgueil, ou par désir d'augmenter son empire ; mais il ne doit même pas se laisser influencer par ces sentiments, ni par la considération des avantages que la guerre peut lui procurer, à lui ou à l'Etat dont il a la charge. Il ne peut exercer le droit de guerre que parce qu'il est devenu, par la faute de ses adversaires, leur juge légitime : il est donc soumis à toutes les obligations morales d'un juge, et ne doit se laisser influencer par aucune considération étrangère à la cause. Il est d'autant plus tenu de remplir scrupuleusement ces obligations, qu'il est en même temps partie dans la cause et par suite très exposé à manquer à la justice qu'il doit à celui qu'il juge. Il doit donc, en rendant sa sentence, se conformer strictement aux grands principes qui dominent la matière et qui sont en particulier les suivants :

I. *Le but de la guerre, c'est la paix.* Il ne faut, par conséquent, déclarer la guerre que si la paix est ou court le risque d'être suffisamment troublée pour justifier la guerre, et si de plus, la guerre entreprise peut assurer la paix dans l'avenir.

II. *La guerre n'est permise que si elle est nécessaire*, c'est-à-dire si, d'une part, elle est indispensable au bien commun de l'Etat, et si, d'autre part, il n'y a aucun moyen, en dehors de la guerre, d'assurer ce bien commun.

III. *Il faut donc être*, pour avoir le droit de déclarer la guerre, *certain que l'adversaire refuse de réparer l'injustice* qu'il a commise et qu'il le refuse obstinément : on est, par conséquent, obligé de lui demander auparavant réparation et *à fortiori* d'accepter cette réparation, si elle est accordée ou offerte. Nous allons, dans les chapitres qui suivent, examiner ces trois questions.

Chapitre II

La Paix but de la Guerre

§ 1. — Les Théologiens.

51. — Ceux qui font des justes guerres, dit **saint Thomas** (n° 221), ont la paix pour but : ils ne sont contraires qu'à cette paix mauvaise que le Seigneur n'est pas venu apporter sur la terre, comme dit l'Evangile (Matt. X) (1).

Car il y a une mauvaise paix : la paix est la tranquillité de l'ordre, non celle du désordre, et l'on ne saurait donner le nom de paix au triomphe, même paisible, du crime et de l'injustice.

Les brigands eux-mêmes, a écrit **saint Isidore de Peluse** (Epist., lib. IV, 36, Petro monacho), vivent en paix entre eux, et les loups se rassemblent chaque fois qu'ils sentent l'odeur du sang... Ne croyez donc pas que la paix soit bonne partout et toujours. Elle est parfois plus mauvaise et plus dure que n'importe quelle guerre... Entretenir la paix parmi les hommes qui combattent la loi divine, c'est se détourner et s'éloigner beaucoup de la véritable paix.

Le décret de **Gratien** (voir n° 197) cite, en l'attribuant à saint Augustin, la phrase suivante :

Chez les véritables serviteurs de Dieu, les guerres elles-mêmes sont pacifiques, étant entreprises non par cruauté ou par cupidité, mais ayant pour but la paix, la répression des méchants et la délivrance des bons (2).

La même pensée est développée par **saint Augustin** en plusieurs endroits.

Nous devons vouloir la paix et ne faire la guerre que par nécessité, afin que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous conserve la paix. Car on ne cherche pas la paix pour exciter la guerre, mais on fait la

51. = (1) Illi etiam qui justa bella gerunt, pacem intendunt : et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram.
(2) Voir n° 4, note 2.

guerre pour obtenir la paix. Soyez donc pacifiques même en combattant, ayant pour but d'amener par la victoire ceux que vous combattez au bonheur de la paix ; car le Seigneur a dit : Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (Epist. 205, ad Bonifacium) (3).

On ne saurait contester aux objets que désire la cité de la terre d'être des biens ; elle-même, en tant que nature humaine, est un bien plus excellent. En vue de ces biens inférieurs, elle désire une certaine paix toute terrestre ; et elle guerroye afin d'arriver à cette paix. En effet, qu'elle demeure victorieuse, que toute résistance cesse, elle a la paix que n'avaient point les partis contraires lorsqu'ils luttaient entre eux pour s'approprier des biens qu'ils ne pouvaient, dans leur déplorable indigence, posséder ensemble. A cette paix prétendent les sanglantes guerres ; elle est le prix de la victoire qui passe pour glorieuse. Or, quand la victoire reste aux défenseurs de la plus juste cause, c'est assurément une heureuse victoire, c'est une paix digne de tous nos vœux : œuvres bonnes et sans doute bienfaits de Dieu. Mais si, au mépris des biens supérieurs qui appartiennent à la céleste cité où la victoire possédera l'inaltérable sécurité de la paix éternelle, l'on s'éprend des biens d'ici-bas jusqu'à les croire uniques ou du moins jusqu'à les préférer à ceux mêmes que l'on croit plus excellents, la misère ou un surcroît de misère est inévitable (De civ. Dei, xix, 4).

En effet, que l'on considère avec moi, sous quelque point de vue que ce soit, les choses humaines et la nature de l'homme, et l'on reconnaît que, s'il n'est personne qui ne veuille ressentir de la joie, il n'est aussi personne qui ne veuille avoir la paix. Et ceux-là mêmes qui veulent faire la guerre ne veulent rien autre chose que de vaincre : ils n'ont donc que le désir d'arriver par la guerre à une glorieuse paix. Qu'est-ce en effet que la victoire, sinon la soumission de toute résistance ? soumission qui amène la paix. C'est donc en vue de la paix que se fait la guerre : la paix est le but de ceux mêmes qui cherchent dans les commandements et les combats l'exercice de leur vertu guerrière. La paix est donc la fin désirable de la guerre ; car tout homme, en faisant la guerre, cherche la paix ; nul, en faisant la paix, ne cherche la guerre. Et ceux qui désirent que la paix dont ils jouissent soit troublée, ce n'est point qu'ils haïssent la paix, mais c'est qu'ils veulent la changer à leur gré. Leur volonté n'est point que la paix ne soit point, mais qu'elle soit à leur volonté. Enfin lorsqu'ils se séparent des autres par la révolte, s'ils n'observent pas avec leurs complices une paix quelconque, ils n'arrivent pas à leur but. Aussi les voleurs eux-mêmes, pour livrer à la paix de la société des attaques plus terribles et plus sûres, veulent conserver la paix avec leurs compagnons (De Civ. Dei, xix, 12).

Le but de la guerre, dit **Victoria** (n° 244, 6°), c'est la paix et la sécurité de l'Etat ; or il ne saurait y avoir de sécurité pour l'Etat si ses ennemis n'étaient, par la crainte de la guerre, empêchés de com-

(3) Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quæritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. *Beati enim pacifici* (ait Dominus) *quia filii Dei vocabuntur.*

mettre des injustices, et ce serait pour l'Etat une très mauvaise condition d'existence, si, lorsque ses ennemis l'ont injustement envahi, il lui était seulement permis de les repousser, mais non de les poursuivre en dehors de ses limites.

Comme nous l'avons dit déjà, le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité de l'Etat : celui qui fait la guerre a donc le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour assurer la paix et la sécurité de l'Etat (Voir n° 259).

C'est avec raison que les hommes mettent la paix et la tranquillité au nombre des biens désirables ; car, même vivant dans l'abondance des autres biens, ils ne pourraient être heureux s'ils ne jouissaient de la sécurité. C'est pourquoi si des ennemis les attaquent et troublent leur tranquillité, ils peuvent les punir par les moyens convenables (Voir n° 259).

§ 2. — Les Canonistes.

52. — On trouve également chez les canonistes l'affirmation du même principe.

Pour qu'une guerre soit juste, dit **saint Raymond de Penafort** (SUMMA RAYM., lib. II, tit. V, qu. 5), il faut que l'on soit dans la nécessité de combattre pour avoir la paix.

Martin de Lodi (DE CONFEDERATIONE, PACE ET CONVENTIONIBUS, qu. XLVIII) écrit à propos de la guerre :

Il y a beaucoup de choses qu'il est permis de faire pour obtenir la paix et qui sont défendues autrement.

Bellini (DE RE MILITARI ET BELLO, pars X) :

Le peuple et le roi qui combattent ne doivent avoir qu'une intention : obtenir la paix.

Dans la guerre, on ne recherche rien d'autre que la paix, et il n'y a pas de paix où il n'y a pas de justice (*op. cit.*, pars II, tit. 1).

Jean Lupus (TRACT. DE BELLO ET BELLATORIBUS) :

Nous faisons la guerre afin de pouvoir vivre en paix à l'abri de l'injustice (1).

52 = (1) Le but de la guerre, c'est la paix (**Gentilis**, *De jure belli*, cap. V).

Il faut parfois entreprendre des guerres, afin de pouvoir vivre en paix, à l'abri des injustices, mais il faut les faire dans le seul but de la paix (**Ayala**, *De jure et off. bell.*, lib. I, cap. II, 3).

Bataille ne regarde autre chose que de retourner tort à droit, et faire retourner dissension à paix selon le contenu de l'Escripture (**Hon. Bonet**, *Arbre des batailles*, IVe *partie*, 1).

§ 3. — On ne doit point entreprendre une guerre n'ayant pas pour résultats la paix et le bien de l'Etat.

53. — Il faut faire la guerre afin de vivre en paix, dit **Soto** (De justit. et jure, lib. V, qu. i, art. 7) ; et il cite la parole d'Aristote : Si nous faisons des guerres, c'est pour que nous puissions vivre en paix.

Puis il montre que les particuliers doivent faire à la paix et à la tranquillité des Etats le sacrifice de leur vie (*op. cit.*, lib. III, qu. 2, art. 7).

Si la justice n'était pas violée, il n'y aurait jamais lieu de faire ces guerres dans lesquelles le courage des citoyens est si utile à l'Etat.. mais si le courage est au nombre des choses difficiles, la justice, elle, est ce qu'il y a de meilleur. C'est pourquoi il faut savoir sacrifier à la justice, par laquelle sont conservées la paix et la tranquillité du genre humain, la vie des simples particuliers.

Mais si la paix et la sécurité de l'Etat sont le but de la guerre, il en résulte qu'il ne sera pas permis de la faire, même en ayant de justes motifs de l'entreprendre, si elle doit avoir pour résultat, en affaiblissant considérablement l'Etat, de diminuer sa sécurité. De même, si elle doit entraîner pour lui de nouvelles guerres et le priver pour de longues années des bienfaits de la paix. De même encore, si elle doit être, pour le reste du monde et pour la chrétienté, une source de guerres et de calamités.

Il se peut que le droit de reprendre une ville ou une province existe, et que cependant la guerre soit tout à fait illicite à cause des calamités qui en résulteraient. Les guerres, nous l'avons vu, doivent être entreprises dans l'intérêt général : si donc une ville ne peut être reprise qu'au prix de maux considérables pour l'Etat, au prix de la dévastation de nombreuses cités, de la mort d'un très grand nombre d'hommes, si elle doit amener des inimitiés entre princes, ou provoquer de nouvelles guerres pour le plus grand mal de l'Eglise, le prince doit sans aucun doute renoncer à son droit et s'abstenir de la guerre ; il en est de même si elle doit permettre aux païens d'envahir et d'occuper des territoires chrétiens. Il est clair, en effet, que si le roi de France, par exemple, avait des droits sur Milan, mais que la guerre dût être, et pour le royaume de France et pour la province de Milan, la source de maux intolérables et de grandes calamités, il ne lui serait pas permis de les faire valoir par la guerre ; car celle-ci doit se faire pour le bien de la France ou pour le bien de la province de Milan. Lorsque, au contraire, la guerre doit avoir comme résultat de grandes calamités pour tous les deux, elle ne saurait être juste (**Victoria**, n° 276).

Une guerre n'est pas juste s'il est évident qu'il doit en résulter pour l'Etat plus de mal que de bien et d'utilité, même s'il existe, d'autre part, de justes titres et de justes motifs pour la faire. Il est aisé de le démontrer. L'Etat n'a le droit de déclarer la guerre que pour se protéger, se défendre, lui et ce qui est à lui. Si la guerre doit avoir pour résultat, non d'augmenter, mais de diminuer sa puissance, s'il doit en sortir écrasé, elle sera injuste, que ce soit l'Etat ou le roi qui la déclare. Il y a plus ; une province chrétienne fait partie de l'Etat, et l'Etat fait partie du monde ; si donc une guerre est utile à une seule province ou à un seul Etat, mais doit entraîner de grands dommages pour le monde entier ou pour la chrétienté, j'estime qu'une telle guerre est injuste (**Victoria**, DE POTESTATE CIVILI, 13).

Chapitre III

La guerre n'est permise que si elle est nécessaire

54. — Saint Augustin insiste en plusieurs endroits sur cette idée que la nécessité seule excuse la guerre.

Nous devons vouloir la paix et ne faire la guerre que par nécessité afin que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous conserve dans la paix (EPIST. 305, AD BONIF.) (1).

Ainsi guerroyer, dompter les nations, étendre son empire est aux yeux des méchants une félicité, aux yeux des bons une triste nécessité (DE. CIV. DEI, liv. IV, cap. 15).

Que ce soit donc par nécessité et non par volonté que nous donnons la mort à l'ennemi qui nous combat (EPIST. CIT.) (2).

Mais le sage, dira-t-on, tirera l'épée pour la justice. Eh quoi ! s'il se souvient qu'il est homme, ne doit-il pas plutôt amèrement déplorer cette nécessité qui lui met les armes à la main ? Car s'il ne s'agissait pas d'une guerre juste, le sage n'aurait pas à la faire, le sage n'aurait pas à combattre. C'est l'injustice de l'ennemi qui arme le sage pour la défense de la justice, et c'est cette injustice de l'homme que l'homme

54 = (1) Pacem habere voluntatis, bellum autem debet esse necessitatis, ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace (Voir *Decret*, Causa XXIII, qu. I, c. 3 ; nº 194).

(2) « Itaque hostem pugnantem necessitas perimat, non voluntas. » Mais, ajoute-t-il, si la résistance et la rébellion autorisent la violence, le vaincu et le captif ont droit à la miséricorde, surtout lorsqu'il n'y a point de crainte de voir la paix troublée de nouveau : « Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia jam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur. »

doit déplorer, ne s'ensuivît-il aucune nécessité de combattre (De. Civ. Dei, XIX, 7).

S'il n'y a pas de nécessité urgente de faire la guerre, répondait aux Bulgares le **Pape Nicolas Ier** en 863, ce n'est pas seulement pendant le Carême (3), mais à toute époque de l'année qu'il faut s'en abstenir (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, XLVI).

Pour qu'une guerre soit juste, dit **saint Raymond de Penafort** (Summa, lib. II, tit. V, qu. 5), il faut que l'on soit dans la nécessité de combattre pour obtenir la paix.

D'après **Hostiensis** (Summa, lib. I, rubrica 34), la guerre peut être injuste de cinq manières, et la seconde qu'il indique est : « En raison de la cause, si l'on combat volontairement et non par nécessité. »

Plusieurs canonistes reproduisent textuellement, et en en citant l'auteur, l'opinion d'**Hostiensis** : parmi eux, **Guerrero** (De bello justo et injusto, cap. xlv), et **Bellini** qui ajoute :

Tous les hommes de bien reconnaissent que les guerres ne peuvent être entreprises que pour une cause juste et nécessaire (De re militari),

ainsi que **Lupus** (Tract. de bello et bellator.), qui écrit ce qui suit :

Si celui à qui on veut déclarer la guerre est disposé à se conformer au droit, tel qu'il sera défini par une décision, soit d'arbitres, soit d'hommes sages, même lorsqu'on a la justice pour soi, on ne doit point entreprendre la guerre ; car la guerre doit être de nécessité.

La guerre, dit **Monalde** (Summa, De bello justo), doit se faire pour une cause nécessaire et licite.

Saint Antonin (Summa, tom. IV, tit. III, cap. 2) :

Que le prince se garde de déclarer trop facilement la guerre ; même en supposant réalisées les conditions ci-dessus indiquées, il ne doit entreprendre de guerre que dans le cas d'urgente nécessité, en présence d'une lésion notable et manifeste.

Victoria (n° 303) :

Il est de la dernière cruauté de chercher des motifs, et d'être heureux si on en trouve, pour pouvoir tuer et détruire des hommes, que Dieu a créés et pour lesquels le Christ est mort. C'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la nécessité de la guerre (4).

(3) Voir n° 131 et n° 240, note 1.

54 = (4) Est enim ultimæ immanitatis causas quærere et gaudere quod sint ad

Soto (*De justitia et jure*, lib. V, qu. III, art. 5) :

Il ne faut donc entreprendre une guerre qu'après avoir épuisé les moyens de conserver la paix, et ne pas la prolonger au delà de ce que commande l'équité.

Suarez (n° 312) :

Saint Augustin a clairement montré que la guerre doit être évitée autant qu'il est possible, et qu'on ne doit l'entreprendre que dans le cas de nécessité extrême, quand on ne peut recourir à aucun autre moyen (5).

Chapitre IV

De la demande et de l'offre de satisfaction (1)

55. — Celui dont le droit a été violé, écrit **Silvestre** (Sum. Sylv., v° bellum), pécherait en entreprenant une guerre, si son adversaire lui offre satisfaction (2).

Si l'adversaire est disposé à donner satisfaction, la guerre que l'on ferait contre lui ne serait pas juste (**Cajétan**, Sum. s. Th. 2. 2, qu. XL, art. 1er) (3).

Le prince qui a juste cause de guerre, dit **Banès** (*Schol. comm. in* 2. 2, qu. XL, art. 1er, dub. 8), est juge de l'autre prince *par accident* ; parce qu'il n'y a pas de recours possible à un supérieur qui puisse résoudre le litige et réparer le dommage causé ; donc quand il refuse d'accepter une satisfaction convenable, il n'agit plus comme juge, en vertu de l'autorité publique, mais en vertu de son autorité privée ; par conséquent, la guerre est injuste.

interficiendum et perdendum homines quos Deus creavit et pro quibus Christus mortuus est : sed coactum invitum venire oportet ad necessitatem belli.

(5) Que fera donc le saige prince auquel sera de nécessité pour aucun des cas dessusdis emprendre guerre ou bataille ? (**Christine de Pisan**, *Livre de faits d'armes et de chevalerie*, ch. 4.)

On ne peut entreprendre une guerre que pour une cause juste et nécessaire (**Ayala**, *De jur. et off. bell.*, lib I, cap. II, 11).

55 = (1) Voir au sujet de l'obligation de demander réparation avant d'entreprendre une guerre pour l'obtenir, le 3e canon du *VIIe concile romain* (1080) et les observations de **Christianus Lupus** à ce sujet (n° 138).

(2) Tamen passus injuriam peccaret movendo bellum, si alter satisfactionem offert.

(3) Si enim satisfacere vellet, justum bellum non moveretur.

« Les peines doivent toujours être appliquées dans un sens restrictif : or le pouvoir accordé au prince a le caractère de peine vis-à-vis de l'autre prince : il faut donc le restreindre au cas où il n'est pas offert une réparation convenable.

« En second lieu, seule la violation d'un droit est une juste cause de guerre : mais quand on offre une entière réparation, il n'y a plus de droit violé ; d'autre part, en acceptant une réparation offerte, on évite des maux innombrables aux deux Etats en cause. »

« Quand on offre une satisfaction convenable, il n'y a plus de nécessité urgente de faire la guerre : donc celle-ci est injuste. »

Mais le prince ne doit pas seulement accepter une réparation si elle lui est offerte, il doit la demander et s'efforcer de l'obtenir :

« Le prince doit tout tenter pour obtenir satisfaction de l'Etat qui a violé son droit, avant de lui déclarer la guerre » (**Banès,** *op. cit.,* dub. 4) (4).

Une juste cause de guerre, dit **Suarez** (n° 337), est que celui qui a violé un droit soit justement puni s'il refuse, sans la guerre, de donner une juste satisfaction. Il faut ici, comme dans ce qui précède, tenir compte de cette condition que l'adversaire ne soit disposé ni à restituer ce qu'il a pris, ni à donner satisfaction : car s'il y était disposé, lui déclarer la guerre serait injuste (5).

Et il développe ainsi cette idée (n° 365) :

Avant d'entreprendre une guerre, le prince est tenu d'exposer à l'Etat adverse la juste cause de la guerre et de demander une réparation convenable : si l'adversaire accepte de la lui donner, il est tenu de l'accepter et d'abandonner la guerre ; sinon, celle-ci sera injuste ; mais si l'adversaire refuse de donner satisfaction, il aura le droit de commencer justement la guerre (6). Toute cette conclusion est géné-

(4) Prius debet princeps tentare media omnia, ut alia respublica satisfaciat injuriis illatis, quam moveat bellum contra illam.

(5) Justa etiam causa belli est, ut qui injuriam intulit juste puniatur, si recuset absque bello justam satisfactionem præbere. Est communis, in qua, et in præcedenti est observanda illa conditio, ut non sit alter paratus restituere, vel satisfacere : nam, si paratus esset, injusta redderetur aggressio belli.

(6) On sait que les Romains, du moins dans les premiers temps de la République, entouraient de formalités cette demande de réparation qu'ils considéraient comme absolument nécessaire à une juste guerre. — Les Fétiaux, ordinairement au nombre de quatre, se rendaient à la frontière : là le « *Pater patratus* », à haute voix exposait les griefs, prenant Jupiter à témoin de la justice de la cause du peuple romain. C'était la « *Clarigatio* » ou « *Rerum repetitio* ». Trente-trois jours après, si satisfaction n'avait pas été donnée, les fétiaux faisaient une nouvelle démarche, prenant de nouveau Jupiter à témoin que le peuple ennemi refusait à tort de rendre justice à Rome. La question de la guerre était alors portée devant le Sénat, et le peuple consulté sur son opportunité. Ces formalités accomplies, les Fétiaux retournaient une dernière fois sur les frontières ennemies, et déclaraient

rale, et la dernière partie est évidente : car si l'on suppose, avec les autres conditions, l'opiniâtreté de l'adversaire, prince ou Etat, il n'y a plus rien à faire.

Et **Suarez** cite à l'appui de sa thèse divers auteurs, et aussi le passage suivant du Deutéronome (Cap. XX, 10.) : « *Quand vous vous approcherez d'une ville pour l'assiéger, d'abord vous lui offrirez la paix* » (7).

La raison en est, ajoute-t-il, que tout autre mode de faire la guerre serait injuste, et dès lors la cause même de la guerre deviendrait injuste. Car où est offerte une pleine et suffisante satisfaction volontaire, il n'y a pas de place pour la violence, surtout, parce que la raison commande que la justice vindicative se fasse avec le moindre dommage général, pourvu que l'équité soit satisfaite. D'autre part, le prince n'a le droit d'employer la force pour contraindre l'autre prince que lorsque celui-ci agit injustement, c'est-à-dire quand il refuse de donner satisfaction (8).

56. — Tous les auteurs sont donc d'accord pour admettre que si l'adversaire, avant le début de la guerre, offre une satisfaction convenable, on n'a pas le droit de commencer les hostilités ; mais est-on toujours tenu de les cesser, s'il n'offre cette satisfaction que lorsque la guerre est commencée ou presque terminée ? **Cajétan** répond : non.

Il faut, dit-il (SUMMULA, v° BELLUM), distinguer trois périodes : le commencement, le milieu, et ce qui est presque la fin de la guerre. Au commencement, quand la guerre est déclarée, que les troupes sont rassemblées, etc., mais avant tout combat, alors que la vindicte n'a pas commencé à être exercée, le prince est tenu d'accepter la satisfaction

la guerre en lançant sur le sol étranger un javelot garni de fer ou brûlé par le bout, et rouge de sang (Voir André Weiss, *Le droit fétial et les fétiaux sous la Rép. romaine*). Ces coutumes paraissent avoir été abandonnées dans les derniers temps de la République (Voir n° 19, note 1).

(7) Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem.

(8) Ante bellum inchoatum tenetur Princeps proponere justam causam belli Reipublicæ contrariæ, ac petere restitutionem condignam ; quam si altera offerat, tenetur acceptare, et a bello desistere ; quod si non faciat, bellum erit injustum : si alter vero neget satisfactionem, tunc poterit juste bellum inchoare. Tota conclusio est communis, et ultima pars est clara : quia supposita pertinacia alterius Principis seu Reipublicæ, aliisque conditionibus, nihil est, quod spectetur. Prior sumitur ex Augustino, cap. *Noli*, 23, quæst. 1, et cap. *Dominus*, quæst. 2, et consentiunt omnes Doctores. Major in 4, quæst. 20 ; Dried., lib. 2 de libertate christiana, cap. 6 ; Cajetan, verbo *Bellum* ; Sylvester, ibid., quæst. 4, conclusio 2 ; Videturque recte colligi ex illo loco Deuter. 20, *si quando accesseris ad expugnandam, etc.* Ratio est : quia alius belli modus esset injustus, et inde fieret causa ipsa injusta. Nam ubi offertur plena, et sufficiens satisfactio voluntaria, non est locus violentiæ ; præsertim, quia ratio dictat, ut vindicativa fiat cum minimo damno communi, servata tamen æquitate. Præterea, princeps non habet vim coactivam in alium principem, nisi quando is injuste agit, atque adeo, quando non vult satisfacere.

et de révoquer l'ordre de guerre. La raison en est que, ainsi que le dit saint Augustin, la guerre ne doit pas être de volonté, mais de nécessité. Et la nécessité de la guerre cesse par le fait même que l'on offre satisfaction alors que tout est encore dans l'état primitif. Mais il faut avoir du bon sens et comprendre ceci : c'est que la satisfaction ne comprend plus alors seulement la réparation de l'injustice première. mais aussi la compensation des dépenses faites, des dommages causés, etc.

Mais quand la guerre est à moitié faite, quand il y a eu des morts d'hommes, celui qui a juste guerre n'est pas tenu de révoquer l'ordre de guerre par cela seul qu'à ce moment l'ennemi lui offre satisfaction. Et la raison en est que celui qui a juste guerre remplit les fonctions d'un juge prononçant en matière criminelle. Il remplit les fonctions d'un juge, car le juste combat est un acte de justice vindicative...

Or au milieu de la guerre, il est déjà devenu maître de la cause. l'œuvre de la vindicte est entamée ; il peut, s'il ne préfère user de miséricorde, poursuivre la guerre et exercer par le glaive de la guerre la justice vindicative. Que l'ennemi ne s'en prenne qu'à lui, s'il s'est mis dans un cas où la justice vindicative peut être exercée contre lui par des étrangers : il était en son pouvoir d'offrir satisfaction au début. Et si l'on objecte à cela que dans ce cas la continuation de la guerre n'est plus de nécessité, mais de volonté, parce que la nécessité de la guerre s'est trouvée interrompue par cette offre nouvelle de satisfaction, on peut répondre qu'une offre nouvelle de satisfaction de cette espèce n'a pas le pouvoir d'interrompre la nécessité d'une guerre déjà à moitié faite, attendu que ceux qui ont injuste guerre ne sont plus en état de « satisfaire », mais de « satispatir » (si l'on peut employer ce mot), conformément au jugement de ceux qui ont contre eux juste guerre. Par le fait même qu'ayant injuste guerre, ils n'ont pas voulu satisfaire quand ils le pouvaient et le devaient, et ont préféré faire la guerre, ils ont changé de condition et sont passés de la condition de ceux qui, conformément à la droite raison, peuvent « satisfaire » à la condition de ceux qui doivent « satispatir » de la juste guerre : pour ce motif, ce n'est pas à eux, mais à ceux qui exercent la justice vindicative, à décider si la vindicte continuera à s'exercer par la guerre, en subjuguant les ennemis et leur territoire (ce qui est faire « satispatir les ennemis ») ou par la voie de la restitution ou de la satisfaction. Si le prince le juge convenable, il peut continuer la guerre, pour le même motif de nécessité qui la lui a fait entreprendre : car cette nécessité n'est pas interrompue à l'égard d'une guerre commencée contre ceux qui n'ont point voulu satisfaire quand ils étaient en état de le faire,etc.

57. — Suarez (n° 367) combat cette thèse de Cajétan :

Mais, demanderai-je à Cajétan, qu'entend-il par une guerre à moitié faite ou presque finie ? S'il entend par là le dernier combat actuel, qui va mettre fin à toute la guerre, il n'y a pas de doute : si en effet l'action est déjà entamée, et que la victoire commence à être remportée par celui qui a juste guerre, il n'est pas tenu d'accepter la satisfaction offerte avant d'avoir la victoire complète : car moralement celle-ci lui est déjà acquise, et il peut moralement, en qualité de vainqueur, traiter de la paix. Mais s'il entend une guerre dans laquelle il y a eu seulement quelques combats, je ne vois pas sur quelle base

sérieuse on s'appuierait pour soutenir qu'il est alors davantage « maître de la cause » qu'avant le commencement de la guerre : car il avait auparavant, pour commencer la guerre, le même droit qu'il a maintenant pour la poursuivre. Seulement il faut remarquer que l'injure a augmenté, et que par suite a augmenté aussi le droit à une plus grande satisfaction. D'autre part, les raisons justes procèdent dans un cas comme dans l'autre des mêmes principes, et la continuation de la guerre, tout comme son début, doit être de nécessité. Ajoutons que la continuation de la guerre serait très nuisible au bien général, ce qu'on doit éviter autant que le permet la sauvegarde de ses droits ; or ceux-ci sont saufs puisqu'il est offert satisfaction ; continuer la guerre ne donnerait pas le droit d'être plus exigeant après la victoire : enfin le droit de la guerre est un droit terrible, sa peine est extrêmement grave, et elle doit par suite être réduite autant que possible.

Le contraire de ce que dit Cajétan me paraît donc plus près de la vérité, mais il faut ajouter que la satisfaction complète devra comprendre : d'abord la restitution de tout ce qui était injustement détenu, ensuite la compensation de toutes les dépenses faites à l'occasion de l'injustice de l'adversaire. Si la guerre est à peine commencée, on pourra équitablement demander toutes les dépenses faites auparavant ; on pourra également exiger quelque chose, comme punition de la violation du droit, puisque la guerre n'a pas seulement le caractère d'un acte de justice commutative, mais aussi de justice vindicative. Enfin on peut avec justice demander tout ce qui, pour l'avenir, paraîtra nécessaire à la conservation et à la défense de la paix ; car c'est là la fin principale de la guerre, établir la paix pour l'avenir.

De même, **Bellarmin** (*De controv. christ. fidei*, t. II, cont. II, *de laïcis*, cap. XV) :

En admettant, dit-il, que la justice n'oblige pas à cesser la guerre, lorsqu'une satisfaction convenable est offerte, la charité y oblige, attendu que la guerre est un supplice extrêmement grave et qui atteint non seulement les coupables, mais accidentellement un grand nombre d'innocents.

Septième Section

Obligations des princes et des sujets

Chapitre premier

Obligations des princes et de leurs conseils

58. — La guerre juste, ainsi que nous venons de le voir, n'est autre chose que l'exécution d'une juste sentence : le prince qui la déclare, c'est-à-dire qui prononce la sentence, agit donc comme juge et, comme tel, est tenu à toutes les obligations morales d'un juge.

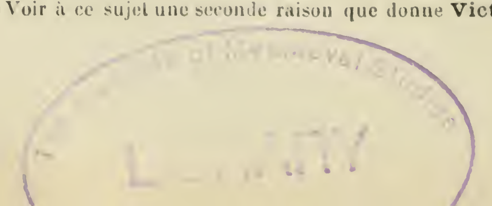
Or le juge qui prononce une sentence, surtout quand il s'agit d'une matière grave, d'une cause capitale, doit tout d'abord examiner avec le plus grand soin la cause qui lui est soumise ; il ne doit pas, d'autre part, s'en rapporter uniquement à son opinion personnelle, mais consulter des hommes sérieux et dignes de confiance ; enfin, pour que son jugement soit impartial, il doit éloigner de son esprit tout sentiment, toute préoccupation personnelle, qui pourrait rendre plus difficile la découverte de la vérité.

Nous allons montrer comment Victoria et Suarez ont traité cette grave question.

Victoria (n° 261) s'exprime ainsi :

> Suffit-il, pour que la guerre soit juste, que le prince croie avoir juste cause ? Non, cela ne suffit pas toujours, et il est facile de le démontrer.
>
> Comme on le sait, dans d'autres causes de moindre importance, il ne suffit, ni au prince, ni aux particuliers, de croire qu'ils agissent suivant la justice (1) ; il se peut en effet que leur opinion soit fausse.

58. — (1) Voir à ce sujet une seconde raison que donne **Victoria** (nos 20 et 261).



qu'elle ne soit pas impartiale, et qu'elle puisse être rectifiée ; et pour qu'un acte soit bon, il ne suffit pas de l'opinion de chacun, il faut qu'il se fasse conformément au jugement des sages (2).

Il faut, pour qu'il y ait guerre juste, que l'on examine avec grand soin la justice et les causes de la guerre, et que l'on écoute aussi les arguments des adversaires s'ils veulent discuter *ex æquo et bono* ; car, ainsi que le dit Térence, le sage doit plutôt vider les différends par la discussion que par les armes. Il faut donc prendre l'avis des gens honnêtes et sages qui sachent parler librement, sans colère, sans haine, sans partialité ; car dès que ces passions-là, dit Salluste, prennent part au débat, il n'est pas aisé de découvrir la vérité. Et cela est évident : en effet dans les questions morales, il est difficile de discerner ce qui est juste et vrai, et par suite, on se trompera facilement si on les étudie légèrement : l'erreur dans ces conditions ne saurait être une excuse pour ses auteurs, surtout dans une question de cette importance, quand il s'agit de dangers et de calamités qui frappent des multitudes d'hommes, lesquels, cependant, sont notre prochain et que nous sommes tenus d'aimer comme nous-mêmes (n° 262).

Les sénateurs, les princes, et en général tous ceux qui sont admis au conseil de l'Etat, ou à celui du prince, qu'ils y soient appelés ou qu'ils soient libres d'y venir d'eux-mêmes, ont l'obligation et le devoir d'apprécier les causes d'une guerre injuste. En effet :

1° Quiconque peut empêcher le danger ou le dommage du prochain est tenu de le faire, surtout quand il s'agit du danger de la mort et de maux considérables, comme ceux qui résultent de la guerre. Or, les hommes dont nous parlons peuvent par leurs conseils et leur autorité, en appréciant les causes de la guerre, l'empêcher si elle est injuste ; donc ils y sont obligés.

2° Si par suite de leur négligence, une guerre injuste était entreprise, ils en paraîtraient les complices ; car on impute avec raison à un homme les faits qu'il peut et doit empêcher, s'il ne le fait pas.

3° Seul le roi ne suffit pas pour apprécier les causes de la guerre : il est vraisemblable qu'il peut se tromper et que son erreur entraînera le malheur et la mort d'une foule d'hommes ; par suite, ce n'est pas le seul avis du roi, ce n'est même pas l'avis de quelques-uns, mais bien l'opinion d'un grand nombre d'hommes et d'hommes vertueux qui doit décider de la guerre (n° 265).

Voici comment sur le même sujet s'exprime **Suarez** (n° 351) :

Le souverain est tenu d'examiner avec soin la justice de la cause : ceci fait, il doit agir selon ce que lui aura appris cet examen. En effet, la guerre est une chose très grave ; or dans toute chose, il faut, la raison l'exige, apporter un soin et une diligence proportionnés à sa gravité. Si le juge, pour porter une sentence dans une affaire privée, doit examiner avec soin la cause, il doit en être proportionnellement

(2) **Navarre** (*Enchiridium, seu manuale confessoriorum*, chap. xxv, *De peccatis regum*, n° 4), examinant les fautes spéciales que peuvent commettre les rois, indique parmi elles le fait de déclarer la guerre sans avoir pris l'avis de leurs conseils (Voir n° 174, note 2).

de même quand il s'agit d'une cause publique. Enfin s'il en était autrement, la témérité des princes occasionnerait des troubles continuels (3).

Les ducs et les autres princes du Royaume, toutes les fois qu'ils sont appelés à donner leur avis sur la justice d'une guerre à déclarer, sont tenus de rechercher avec soin la vérité ; mais s'ils ne sont pas appelés au Conseil, ils n'ont pas plus d'obligations que tous les autres soldats.

La première partie de la proposition est évidente : car s'ils sont appelés, ils sont tenus en justice de donner un conseil juste ; autrement ils seront responsables s'il y a quelque injustice dans la guerre. La seconde partie peut se démontrer : car s'ils ne sont pas appelés, ils n'ont pas d'autre situation que les autres militaires : on les met en mouvement, ils ne se meuvent pas d'eux-mêmes, et c'est une question secondaire qu'ils soient nobles ou riches. Victoria, à ce sujet, ajoute que la charité les oblige à rechercher si la guerre est juste, afin de donner leur avis quand il faudra, mais si leur obligation résulte seulement de la charité, elle n'aura lieu qu'en cas de nécessité. Dans les autres cas, ils n'y seront pas tenus à proprement parler (n° 357) (4).

(3) *Dico primo* : Supremus Rex tenetur ad diligentem causæ et justitiæ examinationem ; qua facta, operare debet juxta scientiam inde comparatam. Fundamentum prioris partis est : quia negotium belli est gravissimum : ratio autem postulat, ut in quovis negotio adhibeatur consultatio et diligentia qualitati ejus accommodata. Item, ut judex sententiam ferat in privato negotio, debet diligentem adhibere examinationem : ergo proportionaliter in publica belli causa. Tandem, quia aliàs temeritate Principum facile turbarentur omnia. Itaque, in priori hac assertionis parte nulla est difficultas.

(4) Il nous paraît intéressant de rapporter ici ce qu'a écrit à ce sujet **Christine de Pisan** (*Liv. de faits d'armes et de chevalerie*) ; on verra combien cette femme était pénétrée des idées des théologiens de son époque :

Et pour ce que fera le juste prince soy sentant injurié par autruy puissance, s'en doit-il donc pour obéir rapporter à divine loy ? Nennul, car elle ne défend pas justice, ains commande qu'elle soit faicte et veult et requirt de méfaits pugnicion. Et pour ce fin qu'il euvre, tiendra justement cette voye et assemblera grant conseil de sages en son parlement ou en celui de son souverain s'il est subject. Et ne assemblera pas seulement ceux de son pays, afin que dehors en soit tout soupeçon de faveur, mais aussî de pays estranges qu'on sache non adhérens à nulle partie, tant anciens nobles comme juristes et autres. Présens iceux, proposeras ou feras proposer tout au vray et sans paliacion. Car autrement Dieu ne te peut aider à conseiller. Tout tel droit et tel tort qu'il peut et en concluant que de tout se veult rapporter et tenir à la détermination de droit à bref dire par ces pairs cette chose mise en droit bien veue bien dispute telment qu'il appere par vray jugement qu'il ait juste cause. Adont fera sommer son adversaire pour avoir de lui restitution et admende des injures et torts faits par lui receus. Dont s'il advient que ledit adversaire baille deffenses et contredire vouldra, qu'il soit entièrement oye.

Chapitre II

Obligations des sujets

§ 1. — Leurs devoirs comme sujets.

59. — En ce qui concerne l'obligation d'obéir à l'ordre légitime du prince qui les appelle à la guerre, sauf le cas où celle-ci est évidemment injuste, tous les auteurs sont d'accord et suivent l'opinion de **saint Augustin**, telle qu'elle résulte des deux passages suivants :

> Le soldat qui tue un autre soldat, en obéissant au pouvoir légitime, n'est pas, d'après les lois civiles, coupable d'homicide : en ne le faisant pas, il serait coupable de désobéissance et de mépris de l'autorité : en le faisant de lui-même et de sa propre autorité, il commettrait le crime de répandre le sang humain. Il est donc puni, s'il agit sans ordre, et s'il n'agit pas, en ayant reçu l'ordre (De civ. Dei, I, 26) (1).
>
> Un homme juste, si par hasard il lui arrive de faire la guerre sous un roi, même sacrilège, peut, sans manquer à la justice, combattre, si, contrevenant à la paix pour maintenir l'ordre, il est *certain que ce qui lui est ordonné n'est pas contraire à la loi de Dieu,* ou du moins, *s'il n'est pas certain que cela lui soit contraire* : de sorte qu'il pourra se faire que l'injustice de l'ordre rende le roi coupable, tandis que l'obéissance laissera le soldat innocent (Cont. Faust., XXII, 75) (2).

59. = (1) Miles, cum obediens potestati, sub quâ legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suæ lege reus est homicidii, imo, nisi fecerit, reus imperii deserti atque contempti est. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, crimen effusi sanguinis humani incidisset. Itaque, unde punitur, si fecerit injussus, inde punietur, si non fecerit jussus (Rapporté dans le **Décret**, Causa XXIII, qu. V, c. 13 ; on le trouve également dans Yves de Chartres. *Decr.* X, 98, et *Panorm.*, VIII, 35 ; dans *Coll. tri. part.*, III, 20, 31 ; dans *Coll. Cæsar.*, VIII, 114).

(2) Ergo vir justus, si forte sub rege, homine etiam sacrilego, militet, recte potest illo jubente bellare, si, vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum, certum est, vel utrum sit, certum non est : ita, ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. — Autre version : Cum ergo vir justus, si forte sub rege, homine etiam sacrilego, militet, recte possit illo jubente bellare, civicæ pacis ordinem servans : cui quod jubetur, etc. — Dans une troisième version, les mots : cui quod jubetur, de la précédente sont remplacées par les suivants : cum id quod jubetur.

60. — Mais il n'est jamais permis de prendre part à une guerre évidemment injuste :

Les sujets, dit Ange **Carletti** (SUMMA, v° BELLUM), qui suivent leur seigneur dans une guerre injuste sont-ils excusables ? non, s'ils le font en connaissance de cause, et ils ne peuvent être excusés par la crainte de perdre leur fief ou d'autres biens.

Si pour le sujet, dit **Victoria** (n° 263), l'injustice de la guerre est évidente, il ne lui est pas permis de se battre, même si le prince le lui ordonne. Cela est l'évidence même.

1° Aucune autorité ne peut ordonner la mise à mort d'un innocent. Or dans ce cas les ennemis sont des innocents ; il n'est donc pas permis de les tuer.

2° Le prince est coupable en déclarant la guerre dans ce cas ; mais « *ce ne sont pas seulement ceux qui font le mal, mais aussi ceux qui s'accordent avec eux, qui sont dignes de mort* (1) », par conséquent, les soldats non plus n'ont pas d'excuse, s'ils sont de mauvaise foi.

3° Il n'est pas permis, même sur l'ordre du prince, de mettre à mort des citoyens innocents, pas davantage des étrangers. Il s'ensuit que si, en conscience, les sujets sont convaincus de l'injustice de la guerre, il ne leur est pas permis de la faire, qu'ils soient ou non dans l'erreur, car « *tout ce qu'on ne fait pas de bonne foi est un péché* » (2).

Banès (*Schol. comm. in* 2. 2, qu. XL, art. 1, dub. 6), après avoir montré que le prince qui déclare la guerre en ayant des doutes sur sa justice est coupable, écrit :

« Si les soldats sont certains que le prince a des doutes au sujet de la justice de la guerre, il ne leur est pas permis de combattre, qu'ils soient sujets ou mercenaires ; car une telle guerre est injuste et les soldats le savent ; donc, il ne leur est pas permis d'y prendre part.

61. — Mais les sujets sont-ils tenus d'examiner la justice de la guerre ?

Les sujets inférieurs, dit **Victoria** (n° 266), qui ne sont pas admis, ni écoutés dans les conseils du prince ou de l'Etat, ne sont pas tenus d'étudier les causes de la guerre ; mais il leur est permis de combattre en faisant confiance à leurs supérieurs.

1° Il n'est pas possible, et il ne serait pas sans inconvénient de rendre raison des affaires publiques à tous les membres d'une nation.

2° Les hommes des classes inférieures, même s'ils jugeaient la guerre injuste, n'auraient pas les moyens de l'empêcher, et leur avis ne serait pas écouté : ce serait donc sans résultat qu'ils étudieraient les causes de la guerre.

3° Pour ces hommes, à moins que le contraire ne soit évident, ce doit être, en faveur de la justice de la guerre, une présomption suffi-

60. = (1) Non solum qui male agunt, sed et qui consentiunt facientibus, digni sunt morte (St Paul, ad Rom., 1).
(2) Omne quod non est ex fide peccatum est (St Paul, ad Rom., 14).

sante de savoir qu'elle est faite par une décision et avec l'autorité publiques : ils n'ont par suite pas besoin de se livrer à d'autres études sur la question.

Telle est aussi l'opinion de **Suarez** (n° 358) :

Les soldats ordinaires, sujets du prince, ne sont pas tenus d'apprécier les causes de la guerre ; mais appelés à y prendre part, ils peuvent combattre tant qu'il n'est pas évident pour eux que la guerre est injuste. Quand en effet l'injustice de la guerre n'est pas évidente pour les soldats, l'avis commun du prince et du conseil du Royaume suffit pour qu'ils puissent combattre. De plus, en cas de doute spéculatif (1), les sujets sont tenus d'obéir à leur supérieur, et cela pour une bonne raison : c'est que, en cas de doute, il faut choisir le parti le plus sûr ; et comme le prince possède un droit, il est plus sûr de lui obéir : de même l'exécuteur des arrêts de justice peut exécuter une sentence, sans s'être livré à aucun examen de la cause, pourvu que son injustice ne soit pas évidente.

Toutefois, fait remarquer **Victoria** (n° 267), il pourrait y avoir de telles présomptions et de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne serait pas une excuse pour les sujets de cette catégorie qui prendraient part à la guerre.

1° Une telle ignorance pourrait fort bien être affectée et provenir de mauvais desseins à l'égard des ennemis.

2° Autrement les infidèles seraient excusables de suivre leurs princes dans la guerre contre les chrétiens, et il ne serait pas permis de les tuer ; car il est hors de doute qu'ils croient avoir juste cause de guerre. De même il faudrait excuser les soldats romains qui ont crucifié Jésus-Christ, à cause de leur ignorance et parce qu'ils ont exécuté l'ordre de Pilate ; et aussi le peuple juif, qui, convaincu par ses supérieurs, criait : Crucifiez-le, crucifiez-le.

Il résulte de ce qui précède que, relativement aux soldats, il pourra arriver que la guerre soit juste des deux côtés.

En effet, dit encore **Victoria** (n° 274), cela peut fréquemment arriver chez les sujets ; admettons en effet que le prince fasse une guerre injuste et qu'il soit conscient de son injustice ; comme il a été dit, les sujets peuvent de bonne foi suivre leurs princes, et ainsi de part et d'autre les sujets ont le droit de se battre.

Et c'est une situation, dit-il plus loin (n° 302), dont il faudra tenir compte après la victoire ; car il est évident que dans ces conditions, on ne saurait les considérer et les traiter comme des coupables.

Bien plus, dit **Lupus** (*Tract. de bello et bellator.*), s'il apparaît à un sujet que le vrai prince qui ne reconnaît aucun supérieur temporel fait une guerre injuste et convoque ses sujets pour une guerre de ce genre, les sujets, dont la conscience serait ainsi lésée, ne doivent pas obtempérer aux ordres qu'on leur donne, car il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (2).

61. = (1) Voir : doute spéculatif et doute pratique, n° 76 *in fine*.
(2) *Actes des apôtres*, V, 29 : « Oportet Deo magis quam hominibus obedire ».

On trouve dans le *Décret* (CAUSA XI, qu. III) les citations suivantes :

C. 97. — **Saint Augustin** (*Sermo II de verbis Domini, Sermo* 62, éd. Mauri, n° 13) :

« Celui qui résiste à l'ordre établi résiste à Dieu lui-même : mais, que doit-il faire si on lui ordonne ce qui est défendu ? Il faut apprécier les pouvoirs et considérer les divers degrés des ordonnances humaines. Ne faut-il pas faire ce que commande le curateur ? Mais si l'ordre du proconsul est contraire, ce n'est pas mépriser le pouvoir que d'obéir à celui qui est supérieur ; et la puissance inférieure ne doit pas s'irriter si l'on a préféré obéir à l'autre. Et comment jugera-t-on ce qu'il faut faire, si le consul donne un ordre et l'empereur un autre, et si Dieu ordonne une chose et l'empereur une autre ? Le pouvoir supérieur, c'est celui de Dieu : pardonne, ô empereur : toi, tu punis par la prison, Dieu par l'enfer. »

C. 92. — **Saint Ambroise** (*Lib. de paradiso*, cap. 6) :

« Ce n'est pas toujours un mal de ne pas obéir à un ordre : quand un maître nous ordonne quelque chose de contraire à la loi de Dieu, alors il ne faut pas obéir. »

C. 93. — **Saint Jérôme** (*Ep. ad. Ephesios* ; imo, *in Ep. ad Titum,* c. II, 9, n° 721) :

« Si le maître ordonne des choses qui ne sont pas en opposition avec la loi sainte, le serviteur doit lui obéir. Mais dans le cas contraire, il faut obéir à celui qui est le maître de l'âme plutôt qu'à celui qui est le maître du corps. Si ce que l'empereur commande est bien, il faut suivre la volonté du maître ; si c'est mal, il faut répondre : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. »

Il en est de même pour les serviteurs à l'égard des maîtres, les femmes à l'égard des maris, les enfants vis-à-vis des parents : on n'est soumis à un maître, un époux, ou un père que pour ce qui n'est pas en opposition avec les commandements de Dieu. »

62. — C'est en vertu de cette maxime que la légion thébaine refusa d'exécuter les ordres que lui avait donnés l'empereur Maximien d'arrêter et de livrer aux derniers supplices des populations chrétiennes. Composée de 6.600 hommes, tous soldats de grande valeur et de grand courage, de grande foi aussi, qui, dit saint Eucher, « rendaient à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui est à Dieu », elle avait reçu, ainsi que d'autres troupes, l'ordre de s'emparer des habitants d'un pays chrétien : elle refusa et s'arrêta dans la vallée du Rhône, près de la ville qui porte aujourd'hui le nom de saint Maurice. L'empereur, qui était resté aux environs de Marti-

gny, entra, en l'apprenant, dans une grande fureur, et ordonna de mettre à mort un dixième de l'effectif de la légion, espérant par cette mesure effrayer les autres soldats et les contraindre par la peur à exécuter ses ordres. Mais cette exécution n'ayant eu comme résultat que de les confirmer dans leur résolution, Maximien donna l'ordre d'en mettre un autre dixième à mort : l'ordre fut exécuté, mais les survivants persistèrent dans leur héroïque résistance. Ils y étaient, d'ailleurs, énergiquement encouragés par l'exemple du chef de la légion, saint Maurice, et de ses principaux officiers, Candide et Exupère, qui, d'après ce que rapporte saint Eucher, adressèrent à Maximien ces pieuses et fières paroles :

« Nous sommes tes soldats, ô empereur, mais nous sommes aussi, « nous le disons hautement, les serviteurs de Dieu. A toi nous devons « le service militaire, à Lui l'obéissance : toi, tu nous donnes la paie « que nous méritons ; Lui, nous a donné l'existence. Nous ne pour- « rions te suivre, ô empereur, si nous ne reconnaissions pas Dieu « pour notre créateur : car, que tu le veuilles ou non, il est notre « créateur, comme il est le tien. N'exige pas de nous que nous l'offen- « sions, et, comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous t'obéirons : dans « le cas contraire, nous obéirons à Lui plutôt qu'à toi. Contre tes « ennemis, nous t'offrons ces mains que nous ne voulons pas souiller « du sang des innocents ; nos bras, qui savent combattre les ennemis « de l'Empire et les criminels, se refusent à tuer des concitoyens qui « ne sont pas coupables.

« Nous avons toujours combattu pour la justice, la piété, le salut des « innocents : pour cela nous n'avons jamais reculé devant aucun dan- « ger. Serions-nous attachés à la foi que nous t'avons jurée, si nous « n'observions pas celle que nous avons promise à Dieu ? Nous som- « mes engagés d'abord par des serments divins, ensuite par des ser- « ments humains ; quelle valeur les derniers auraient-ils pour nous, si « nous ne tenions pas compte des premiers ? Tu nous donnes l'ordre « de t'amener des Chrétiens : inutile d'aller en chercher si loin ; nous « voici devant toi, confessant le Dieu que nous adorons comme maître « du monde, et son fils Jésus-Christ, Dieu comme lui. Nous avons vu « mettre à mort nos compagnons d'armes, leur sang a jailli sur nous. « Cependant nous ne pleurons pas la mort de nos frères, de ces soldats « martyrs ; nous nous réjouissons au contraire qu'ils aient été jugés « par Dieu dignes de souffrir pour Lui. Le besoin de défendre notre « vie ne nous rend pas rebelles ; le désespoir, qui d'ordinaire excite les « courages, ne nous arme pas contre toi. Voici que nous avons nos « armes à la main, et nous ne résistons pas : c'est que nous aimons « mieux mourir que tuer, c'est que nous préférons mourir innocents « que vivre coupables. Décide, ordonne, fais approcher ton armée : « nous ne craignons ni les supplices, ni le fer, ni le feu. Nous sommes « chrétiens : nous ne pouvons poursuivre des chrétiens. »

Désespérant de triompher de leur résistance, Maximien

donna l'ordre de les mettre tous à mort. Ils déposèrent leurs armes et vinrent d'eux-mêmes présenter leurs têtes aux bourreaux (1).

§ 2. — Leurs devoirs comme soldats.

63. — Après avoir vu les obligations des sujets en tant que sujets, nous allons examiner leurs devoirs en tant que soldats.

Ils ont tout d'abord à remplir leur devoir de soldats, c'est-à-dire à obéir aux ordres qui leur sont donnés, quels que soient les dangers auxquels ils s'exposent en obéissant à ces ordres. Aussi la désertion a-t-elle été de tout temps considérée par l'Eglise comme une faute très grave.

Dans une lettre (*Epist.* I, c. 1), adressée à un personnage du nom d'Ylarius (1), le pape **Etienne I** (253-257) énumère les différents crimes qui entraînent la note d'infamie ; et après avoir cité parmi les personnes « infâmes », les sacrilèges, les violateurs de sépultures, les incestueux, les assassins, etc., il ajoute : « ceux qui ont pris la fuite dans une guerre publi- « que » (2).

De tels hommes ne peuvent entrer dans les ordres, et ils ne sont admis devant les tribunaux ecclésiastiques, ni comme accusateurs, ni comme témoins.

Le soldat, dit **Banès** (*Schol. comm. in* 2. 2, qu. XI, art. 1, *dub. ult.*), est, sous peine de péché mortel, obligé de rester au lieu et de ne pas

62. = (1) *Acta Sanctorum*, 22 septembre, t. VI, p. 342. Récit du martyre de saint Maurice et de la légion thébaine par **saint Eucher**. Saint Eucher fut nommé évêque de Lyon en 634 : le martyre de saint Maurice eut lieu en 283 suivant les uns, en 303 suivant les autres.

63. = (1) Cette lettre est reproduite dans le *Décret*, Causa VI, qu. I, c. 17. Voir également : **Burchard**, I, 173 ; **Anselm.**, III, 5 ; **Yves de Chartres**, *Decr.*, V, 291, et *Panorm.*, IV, 66 ; *Coll. tr. part.*, I, 21, 1 ; **Polyc.**, V, I, 20 ; **Deusdedit**, IV, 156. — Il est cependant très probable que cette lettre est apocryphe : mais le fait qu'elle est reproduite dans le *Décret* et chez la plupart des canonistes prouve que l'idée qu'elle exprime était conforme à l'enseignement et à la coutume de l'Eglise. **Saint Pierre Damien** (Migne, CXLV, p. 368) y fait également allusion :

« Non seulement, dit-il, les lois du monde condamnent le déserteur ; mais les saints canons eux-mêmes le déclarent infâme, au point qu'ils refusent d'accepter son témoignage en justice. »

(2) Infames esse eas personas dicimus, quæ pro aliqua culpa notantur infamiâ, id est..... de bellis publicis fugientes,....

abandonner le poste où on l'a placé, même quand il y aurait pour lui péril de mort en y restant.

En second lieu, les soldats doivent considérer qu'ils sont chargés d'une fonction, celle d'exécuteurs d'une sentence. S'ils ont le droit de faire ce qui est nécessaire pour remplir cette fonction, leur droit ne va pas au delà, et ne les autorise pas à abuser de leur force ou de leur situation.

Ils doivent tout d'abord se conformer, dit **Cajétan** (*Summula*, v° *bellum*), à la règle que saint Jean-Baptiste leur a donnée : « ne frapper personne, ne rien extorquer, se contenter de leur solde ». Ils pèchent donc mortellement quand ils oppriment les paysans ou ceux qui les logent, sans modération, sans limites, et quand ils les dépouillent de quelque manière. Et ce n'est pas une excuse pour eux que de ne pas toucher de solde : car cela ne crée pas d'obligations aux paysans ou aux habitants. L'autorité de leurs chefs ou de leur prince n'est pas davantage une excuse, à moins qu'elle ait justement décidé d'infliger aux habitants une peine méritée.

64. — Il ne faut pas s'étonner si **saint Antonin** (SUMMA THEOL., pars III, tit. IV, cap. IV) a des paroles sévères pour les soldats de métier, qui ne voient dans la profession des armes qu'une carrière où la rapine est permise, ainsi que tous les autres crimes.

La milice, dit-il, est un art et un état que l'Église ne réprouve pas. Mais pour que le soldat puisse, avec le Psalmiste, dire : *Vous m'avez, Seigneur, revêtu de vertu pour la guerre*, il faut qu'il observe les trois choses suivantes : Se conduire bien, éviter tout ce qui est défendu, ne prendre part qu'à des guerres justes.

Le soldat doit songer que son courage est un don de Dieu : il doit garder la foi à l'ennemi, combattre avec une intention droite et pure, avoir pitié des ennemis vaincus.

Le soldat doit s'abstenir des rapines, de la corruption des mœurs qui sous toutes ses formes est naturelle à cette classe d'hommes, des blasphèmes, des jeux, de la sensualité, de l'ivresse, des sacrilèges, et de tous les autres vices. Mais aujourd'hui, ils se plongent dans ces vices. La discipline militaire, qu'autrefois Végèce enseignait, a entièrement disparu.....

Aujourd'hui le métier de soldat est devenu un métier de brigand ; dans les camps, il n'y a plus ni bonne foi, ni piété. La trahison, le vol, le sacrilège, le parjure, le blasphème, la cruauté à l'égard des prisonniers, le jeu, l'immoralité, l'ivresse, voilà les pratiques des soldats : ils ne s'inquiètent en rien de la justice de la guerre : ils ne voient en elle qu'une chose : c'est qu'elle leur donnera la possibilité de voler et de toucher une paie plus forte. Et c'est à propos des soldats de cette espèce que le Décret dit (*De pœnit.*, dist. 5, c. Falsas) qu'ils ne peuvent réellement faire pénitence s'ils n'abandonnent leur métier.

Quant à ceux, dit **Cajetan** (SUMMULA, v° BELLUM), qui sujets ou

non, dès qu'ils entendent parler d'une guerre, sans se préoccuper en rien de sa justice, accourent au bruit de l'argent, ils n'ont aucune conscience : ils sont manifestement en état de péché mortel tant qu'ils ne se repentent pas ; de même ceux qui courent aux combats et au butin sans s'inquiéter du juste ou de l'injuste.

La règle de conduite tracée aux soldats par saint Jean-Baptiste, dit **Bellini** (*De re militari*), est courte et facile à énoncer ; mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit acceptée et suivie par la plupart des soldats : ils agissent d'ordinaire comme s'ils ne croyaient pas en Dieu ou comme s'ils ne le craignaient pas, coutumiers de la rapine et de tous les crimes.

§ 3. — Les combats singuliers et particuliers.

Avant d'aborder la question des combats singuliers qui, ainsi qu'on le verra, peuvent, d'après nos auteurs, être parfois autorisés dans une guerre, il nous paraît utile de faire connaître la doctrine et les principes des scolastiques au sujet du *duel*; celui-ci, qu'il s'agisse du duel proprement dit ou du duel judiciaire qui l'a précédé, ne peut jamais être permis.

a) *Le duel judiciaire.*

65. — Saint Agobard (voir n° 129), mort évêque de Lyon en 840, dans un mémoire adressé à l'empereur Louis le Pieux, dans le but d'obtenir de lui l'abrogation de la loi Burgonde qui organisait les duels judiciaires, montre combien ceux-ci, qu'il appelle « des combats impies » (1), sont en opposition formelle avec la doctrine et la morale chrétiennes.

Après avoir fait remarquer que l'auteur de la loi Burgonde, Gondebaud, était un Arien, farouche ennemi de la foi catholique, il ajoute :

> Comment peut-on croire que c'est parce que Dieu l'aide que le plus fort triomphe de son frère? C'est là une exécrable erreur, une cause de confusion et de désordre : comment ose-t-on penser que Dieu, qui est la bonté même, favorise la rapacité des uns et s'acharne au malheur des autres.
>
> La doctrine chrétienne enseigne qu'à celui qui veut nous enlever notre tunique, il faut remettre aussi notre manteau : mais ici on nous promet le secours divin contre celui qui nous réclame quelque chose. Celui que l'on s'efforce de vaincre ou de tuer, il nous a été ordonné de l'aimer comme nous-mêmes, et si nous étions de vrais chrétiens, nous tiendrions pour rien les choses pour lesquelles nous

65. — (1) Impia certamina quæ per eam geruntur (Migne, CIV, p. 114).

combattons. Que devient dans tout cela la charité, sans laquelle toutes les vertus ne sont rien ?

Quand il a fallu lutter pour répandre les vérités de la religion chrétienne, les vainqueurs n'ont pas été ceux qui tuaient, mais ceux que l'on mettait à mort. Dans ce monde, ce ne sont pas toujours les innocents qui sont vainqueurs et les coupables qui sont vaincus. C'est Pharaon qui tua Josias, c'est Hérode qui mit Jean-Baptiste à mort. Ce sont les Sarrasins qui sont maîtres de Jérusalem, comme les Goths l'ont été de Rome. Certes nous ne nions pas la Providence divine, qui parfois absout l'innocent et punit le coupable : mais il n'a nullement été promis par Dieu qu'il en serait toujours ainsi, sauf au jour du Jugement dernier Les duels judiciaires sont absolument contraires à la simplicité et à la piété chrétiennes, tout à fait opposés à la doctrine évangélique ; il ne peut pas entrer dans un esprit chrétien d'y recourir pour résoudre les conflits qui s'élèvent entre les hommes.

Un jour que saint Avit, évêque de Vienne, faisait à Gondebaud des reproches au sujet de ces combats judiciaires, ce dernier lui répondit : « Mais est-ce que, entre les nations et les royaumes, on ne s'en rapporte pas, dans les discussions, au jugement de Dieu, et celui-ci ne donne-t-il pas la victoire au parti qui a pour lui la justice ? » — « Si les nations et les royaumes, répliqua le saint évêque. recherchaient vraiment la justice de Dieu, elles se souviendraient des paroles du psalmiste : « Dispersez, Seigneur, les nations qui aiment la guerre. » Est-ce que l'emploi de la lance et du glaive est le seul moyen d'obtenir justice ? Et ne savons-nous pas, par expérience, que souvent c'est celui dont la cause est juste qui est vaincu dans les combats, tandis que l'iniquité prévaut par la force ou par la ruse ? »

66. — Les idées exprimées par saint Avit et Agobard n'ont jamais cessé d'être formulées par les théologiens et les canonistes.

Le duel, dit **saint Raymond de Penafort** (*Summa Raymund.*, lib. II, tit 3), est un combat singulier dans le but de prouver la vérité, de telle sorte que le vainqueur est censé avoir donné la preuve de ce qu'il soutient ; on l'appelle *duel*, c'est-à-dire guerre à deux (*duorum bellum*). Vulgairement, on l'appelle souvent *jugement*, parce qu'on attend que par lui se manifeste le jugement de Dieu. On l'appelle aussi *monomachie* : c'est, en grec, la traduction du mot « combat singulier » ; après quoi, Raymond de Penafort cite les paroles du pape **Nicolas Ier** :

« Dans la Loi, nous ne trouvons pas la monomachie, nous ne « voyons pas qu'elle ait jamais été prescrite : bien que nous ayons « vu des exemples dans l'histoire sainte, comme le combat de David « et de Goliath, jamais on ne l'a considérée comme légale, nulle part « l'autorité divine ne l'a sanctionnée. Suivre des coutumes de cette « espèce, c'est en réalité tenter Dieu (1). »

Tous ceux qui participent à un duel de ce genre, ajoute-t-il, pèchent mortellement, mais de façons différentes : la faute est très grave de

66. = (1) Lettre de **Nicolas Ier** à Charles, oncle de Lothaire (anno 867), *Décret*, Causa II, qu. V, c. 22 ; — Régin. II, 76 ; — Burch., IX, 51 ; — Yves de Chartres, *Decr.*, VIII, 187 ; — *Coll. tr. part.*, III, 15, 67 : — *Coll. Cœs* , IX, 8.

la part de celui qui l'entreprend, même s'il le fait par crainte : elle peut être atténuée par les dangers qu'il encourrait, s'il refusait, dans sa personne ou dans ses biens. Mais il n'y a aucune excuse résultant de l'usage : car c'est une coutume corrompue.

« Il ne faut, dit **Hostiensis** (*Summ. Aur.*, rubr. XIII, lib. V), ni provoquer le duel, ni l'accepter : car c'est tenter Dieu, ce qui est absolument défendu. S'il y a mort d'homme dans un duel, tous ceux qui y ont pris part deviennent irréguliers, combattants, juges, assistants, témoins, etc. »

Les prêtres ne peuvent prêter leur concours à un duel judiciaire.

« Celui qui l'accepte, celui qui le propose, le juge qui l'autorise et y prête son autorité, les agresseurs, tous ceux qui le conseillent, le facilitent ou le favorisent, les prêtres qui le bénissent, tous pèchent gravement, et s'il en résultait mort d'homme, ils seraient tous responsables d'un homicide et deviendraient irréguliers » (**Raymond de Penafort**, *Summ. Raym.*, lib. II, tit. III) (2).

A fortiori les prêtres ne peuvent-ils offrir, ni accepter un duel.

« Si un clerc a de lui-même provoqué quelqu'un en duel, ou s'il a accepté un duel qui lui était offert, qu'il ait été vainqueur ou vaincu, il doit, d'après la rigueur du droit, et comme il le mérite, être déposé. Mais, malgré l'énormité de sa faute, si son évêque juge à propos d'user à son égard de miséricorde, il peut échapper à la déposition, à condition que du duel ne soit résultée ni mort d'homme, ni mutilation. » (**Alexandre III**, *Decretales Gregorii noni,* lib. V, tit. XIV, cap. 1.)

Les laïques, au Moyen Age, professaient sur le duel les mêmes opinions que les clercs. Voici ce qu'écrivait au sujet du duel judiciaire **Honoré Bonet** (*Arbre des batailles*, IIe partie, ch. 1) :

Se c'est chose deue d'entrer en champ clos pour son droit prouver par son corps ... Et pour vous monstrer évidemment que non, je induiray cy aucunes raisons qui servent bien au cas.

La première, si est car jadis a souvent été veu que celui qui avait bon droit, ce nonobstant perdait la bataille... et pour cette cause les droits canons ont réprouvé cette manière de bataille.

La seconde raison si est car quand ung homme si veult par telle manière prouver son droit, il veult Dieu tempter et eprouver ce Dieu en

(2) Consulté sur la question de savoir si, au sujet des possessions ecclésiastiques, on peut admettre de soutenir ses prétentions par un duel judiciaire, le pape **Célestin III** (1191-1198) répond que, pas plus dans ce cas que dans les autres, de semblables coutumes ne peuvent être tolérées (*Décrétal.*, lib. V, tit. XXXV, cap. 1).

telle bataille monstrera justice, et comme vous pouvez scavoir, ce n'est pas chose deue ne licite de tempter Dieu.

La tierce raison si est car les juges en vain seroient faits et ordonnez pour administrer justice se par telle manière l'on voulait son fait prouver.

Et se vous voulez dire dont par ce moyen les maulx qui se font secrètement ne seront pas pugnis, je vous respons que non point en cestui monde, car nostre Seigneur Dieu a retenu à soy-même la justice des maux secrètement commis...

Et de ceste question fut ung grand débat entre le saint pape Urbain le cinquième en celui nom, et le bon roi Jehan de France, quant icelui roy commanda lui estant à Villeneufe près de Avignon, que l'on feist ung champ clos pour deux chevaliers qui se estoient appelés par devant lui dont l'ung estoit François et l'aultre Anglois. Et combien le pape vouloit garder les drois de decrets et commandast que personne du monde sur paine de excommuniement ne fust à veoir cette bataille, et ja pour ce le roy ne se retint mie de faire accomplir cette bataille ne n'y voult faire préjudice aux coustumes royaux.

b) *Le duel et le Concile de Trente.*

67. — *Le Concile de Trente* (session XXV, cap. 19, *De reformatione*) prit à l'égard du duel, qui n'avait déjà plus de son temps le caractère du duel judiciaire, la décision suivante :

« Que la détestable coutume des duels, œuvre du démon, qui aboutit à la mort de l'âme, comme à la mort du corps, soit entièrement extirpée de toute la Chrétienté. Que l'empereur, les rois, les ducs, les princes, les marquis, les comtes, et tous les seigneurs temporels, quel que soit leur titre, qui auraient permis à des chrétiens de se battre en duel sur leurs terres, soient par le fait même excommuniés. Qu'ils soient considérés comme privés de la juridiction et de la souveraineté sur toutes les villes, camps, ou territoires, dans lesquels ou auprès desquels ils ont autorisé le duel, s'ils les tiennent de l'Eglise, et, s'il s'agit de biens féodaux, qu'ils passent immédiatement à leurs seigneurs directs.

Quant aux duellistes et à leurs parrains, qu'ils encourent la peine de l'excommunication, avec la perte de tous leurs biens et l'infamie perpétuelle. Ils doivent, d'après les sacrés canons, être punis comme homicides, et s'ils sont morts dans le duel, être privés de la sépulture ecclésiastique. Que ceux qui les ont assistés dans le duel, soit en droit, soit en fait, ceux qui pour une raison quelconque le leur ont conseillé, les spectateurs du duel eux-mêmes soient frappés d'excommunication et de malédiction éternelle : cela nonobstant tout privilège, toute coutume mauvaise, fût-elle immémoriale. »

Suarez étudie la question du duel dans la dernière section du *De bello* (De triplici virtute theologali, tractatus tertius, *De caritate*, disputatio XIII).

Le duel privé, dit-il, c'est-à-dire le duel qui ne se fait pas en vertu de l'autorité publique, est toujours un mal.

Il cite comme exemples ceux qui ont parfois lieu, pendant les guerres, entre militaires qui veulent montrer leur force et leur énergie ou se rendre célèbres.

Il combat ensuite l'opinion de certains auteurs de son temps, qui faisaient des réserves à l'égard de celui qui accepte un duel pour défendre son honneur et parce que ce serait pour lui-même une infamie de ne pas accepter quand on le provoque. Il n'y a là aucune infamie, dit-il, et l'opinion contraire n'a cours que chez le vulgaire ignorant. Il traite ensuite dans les termes suivants la question des combats particuliers.

c) *Les combats particuliers en temps de guerre.*

68. — Un combat particulier, c'est-à-dire qui a lieu entre deux ou plusieurs personnes, n'est pas un mal en soi, s'il se fait en vertu de l'autorité publique, et si d'autre part il remplit les conditions d'une juste guerre ; car, dans ce cas, il a plutôt le caractère d'une guerre ou d'une guerre partielle, que d'un duel.

C'est là une conclusion générale dont la première partie résulte de ce que la mort infligée en vertu de l'autorité publique et avec une juste cause, n'est pas un mal en soi ; par conséquent, ne l'est pas non plus l'emploi d'un moyen nécessaire pour la donner : or ce peut être le cas dans un combat comme celui dont nous parlons.

Quand la guerre a lieu dans certaines conditions (qui ont été indiquées plus haut) entre un grand nombre de personnes, elle peut être juste : elle peut donc l'être également quand elle a lieu entre un petit nombre de combattants ; car la différence du nombre ne peut à elle seule influer sur l'honnêteté ou la justice d'une guerre.

D'ailleurs, le prince peut, en cas de nécessité, donner à tout le monde la faculté de mettre à mort un homme condamné à la peine capitale : nul ne commettra de faute en l'exécutant, car il agira comme ministre de la justice : il en sera de même dans le cas présent.

En ce qui concerne la seconde partie de la conclusion, il faut tout d'abord remarquer que, d'ordinaire, le mot « duel » s'applique à un combat privé, c'est-à-dire que l'on entreprend de son autorité privée et pour une cause privée, ce qui est un mal en soi, tandis que le combat dont nous parlons, et qui pourrait paraître privé à cause du petit nombre des combattants, est en réalité un combat public, attendu qu'il est entrepris en vertu de l'autorité publique et pour une cause publique. Il n'a donc pas la malice intrinsèque du duel, mais le caractère d'une vraie guerre. Pour qu'il soit permis, il devra par suite remplir les conditions d'une juste guerre, et ceci pourra avoir lieu de deux manières :

1° Quand toute l'entreprise de la guerre sera réduite à un combat entre quelques personnes : dans ce cas, son honnêteté n'est pas douteuse pourvu que, en dehors de la question de la justice de la guerre, le prince ait soin de ne pas diminuer ainsi les chances de victoire que lui présenterait une guerre générale : à tel point que, d'après Cajétan, il ne serait permis au prince de remplacer la guerre par un combat de ce genre que lorsqu'il est certain d'être vaincu dans une guerre

ordinaire. Mais la règle que nous avons posée est plus générale et plus vraie : car si la substitution d'un combat particulier à une guerre ne rend pas la victoire moins probable et n'en diminue pas l'espérance, comme d'une part, elle n'entraîne ni injustice, ni inconvénient à l'égard de personne, et que d'une autre, elle évite un grand nombre de morts, elle est une chose honnête et juste.

Cette avantageuse réduction de la guerre n'est pas usuelle : aussi faut-il ne l'admettre qu'avec prudence ; le prince qui l'accepterait avec témérité ou indûment ne pécherait pas contre la justice qu'il doit à l'Etat ennemi, si l'on admet qu'il lui fait justement la guerre ; mais il serait coupable, vis-à-vis de son propre Etat au bien duquel il a le devoir de veiller et de pourvoir, et vis-à-vis des sujets qu'il exposerait sans cause raisonnable aux périls du duel ;

2° Ce n'est pas seulement lorsqu'il remplace complètement la guerre qu'un tel genre de duel peut être juste, mais aussi quand il fait partie d'une guerre ; quand, celle-ci ayant été justement entreprise et commencée, un tel duel permet d'obtenir plus facilement la victoire, soit parce qu'il aura pour résultat de priver les ennemis de quelques-uns de leurs meilleurs soldats et de les décourager, soit parce que, au contraire, on arrivera ainsi à exciter l'ardeur des siens, ou pour toute autre cause analogue. C'est ce qu'enseigne Navarre (c. 15, *in fine*). Et en effet dans ce cas, il y a cause juste et pouvoir légitime : la guerre permise dans son ensemble est permise dans ses parties, et un combat semblable n'est qu'une partie de la guerre, partie nécessaire ou utile d'après notre hypothèse.

Pour cette raison, il est également permis de proposer et d'accepter un tel combat : car si la chose est permise en elle-même, celui qui en a le pouvoir peut la provoquer. Cajétan paraît soutenir l'opinion contraire (V° *Duellum*) ; mais Navarre suppose qu'il envisage uniquement le cas où, sans cause juste, on réduirait une guerre à un combat de ce genre. » [**Suarez**, *De triplici virt. theol.,* pars III, disput. XIII, *de bello*, sect. ultima].

§ 4. — Les Clercs et la guerre.

a) *Ecclesia abhorret a sanguine.*

69. — Verser, même légitimement, même dans une guerre juste, le sang humain, a toujours été considéré comme une souillure. Il en était ainsi dans la Loi de Moïse : **saint Isidore de Péluse** en donne la raison dans une de ses lettres (Epist. 200, lib. IV, *Ophelio grammatico*) :

Les meurtres qui se commettent ailleurs que dans la guerre ne sont ni purs, ni innocents ; mais dans les guerres justes, il n'y a point de crime à les commettre. Pourquoi donc alors, dites-vous, Moïse a-t-il prescrit que ceux qui revenaient de la guerre devraient se purifier avant de rentrer dans les camps ? Parce que, répondrai-je, bien qu'il semble que la mise à mort des ennemis soit légitime dans la guerre, bien qu'on élève des colonnes triomphales aux vainqueurs, en déclarant très illustres leurs exploits, si l'on considère la parenté certaine

et supérieure qui existe entre tous les hommes, on ne peut considérer les meurtres commis à la guerre comme exempts de tout reproche : c'est pourquoi Moïse avait ordonné les purifications et les aspersions dont vous parlez.

De plus, dans la guerre, on ne tue pas les hommes par accident, sans que la volonté intervienne, mais de propos délibéré, et dès lors, celui qui y prend part, est-il exempt de tout reproche ?

On prétend, dit **Raban Maur** (Lettre à l'évêque Héribald, *Pœnitentiale*, cap. IV, Migne, CX) (1), que personne n'a à faire pénitence, parce que chacun n'a fait que se conformer à l'ordre de son prince ; mais « il faut voir si ceux qui cherchent ainsi à se défendre d'avoir été « coupables en donnant la mort sont véritablement excusables aux « yeux de Dieu, quand l'avarice, source de tous les maux et comparable à l'idolâtrie, ou le désir de s'assurer la faveur de leurs maîtres « temporels les a conduits à mépriser les ordres du Maître éternel et « à tuer des hommes, non par accident, mais de propos délibéré. »

Pendant longtemps, ceux qui avaient tué un homme à la guerre, même dans une guerre juste, même en se défendant légitimement, étaient astreints à une pénitence.

« Nos pères, dit **saint Basile** (2) (*Epist. canonica* 245 *ad Amphilochium*, 13), n'ont pas mis au rang des homicides les massacres qui se font pendant les guerres, persuadés, à ce qu'il me semble, que l'on doit les pardonner à ceux qui combattent pour le bien et la justice : mais je conseillerais de les priver pendant trois ans de la communion, parce qu'ils ont les mains ensanglantées. »

La mesure proposée par saint Basile ne fut pas appliquée ; mais les évêques s'appuyèrent sur la lettre du pontife pour résister aux prétentions de l'empereur Phocas lorsque celui-ci voulut assimiler aux martyrs les soldats morts dans les combats.

Le *Pénitentiel* de **saint Egbert** (vers 750) (3) impose un jeûne de quarante jours à celui qui aura tué un homme à la guerre ou en cas de nécessité (lib. I, c. XXIV, dans Migne, LXXXIX, p. 407).

De même on lit dans le *Pénitentiel* de **Réginon**, abbé de Prum vers 915 :

« Celui qui, dans une guerre publique, aura tué un homme fera

69. = (1) Voir n°s 130 et 144.

(2) Saint Basile, né à Césarée en 329, archevêque de cette ville en 370, mort en 379, docteur de l'Eglise.

(3) Voir n° 128.

pénitence pendant quarante jours » (*De ecclesiasticis disciplinis*), lib. II, 51).

Un concile tenu dans la province ecclésiastique de Reims, en 923, sous la présidence de l'archevêque Séulf, imposa une pénitence à tous ceux qui avaient pris part à la bataille de Soissons, livrée peu de temps auparavant entre le roi Charles le Simple et son adversaire Robert, qui s'était insurgé contre lui et avait été élu roi par les seigneurs de la France occidentale. Cette guerre ayant le caractère d'une guerre civile, la pénitence fut imposée aux soldats des deux partis. Elle comportait l'exclusion de l'Eglise pendant un carême entier, et des jeûnes au pain et à l'eau pendant un certain nombre de jours du carême et de l'avent, durant trois années consécutives (Mansi, XVIII).

Après la conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant, un certain nombre de ceux qui l'avaient accompagné, plus ou moins convaincus de la gravité des griefs qu'il invoquait contre son adversaire, conçurent des doutes sur la justice d'une cause pour laquelle tant de violences avaient été commises et tant de sang répandu. Ils demandèrent aux évêques les moyens de se mettre en règle avec leur conscience. Un concile réuni à Winchester en 1076, c'est-à-dire neuf ans après la conquête, sous la présidence de Lanfranc, promulgua une série de canons relatifs aux pénitences imposées à ceux qui avaient tué ou frappé quelqu'un à la guerre, et les canons furent confirmés par le légat du souverain pontife.

Pour chaque homme tué, un an de pénitence était imposé. Celui qui avait frappé un ennemi et ignorait si celui-ci était mort à la suite de ses coups devait faire pénitence quarante jours pour chaque ennemi frappé. S'il ignorait le nombre des hommes qu'il avait tués ou frappés, il devait faire pénitence un jour par semaine durant toute sa vie. Les archers devaient faire pénitence durant trois carêmes, etc. (Mansi, XX, p. 459).

70. — Toute effusion de sang est en particulier défendue aux prêtres (1). C'est pourquoi ils ne doivent pas prendre part

70. = (1) Origène fait observer (*Contra Celsum*, lib. VIII, cap. 73) que les prêtres païens et les gardiens des idoles, à la différence des autres citoyens, étaient dispensés du service militaire, afin d'avoir toujours les mains pures, lorsqu'il fallait offrir des sacrifices aux dieux.

aux guerres, ainsi que nous le verrons plus loin, et s'ils ont tué quelqu'un, même par nécessité ou involontairement, ils encourent soit des pénitences, soit la privation de leur office.

« Les clercs qui, se trouvant dans une ville assiégée, ont, sous l'empire de la nécessité, versé le sang, feront deux années de pénitence, après lesquelles ils seront réintégrés dans leurs charges, et admis à la communion » (*Concile de Lérida*, an 524, c. 1) (2).

71. — Mais ce n'est pas seulement l'acte matériel de verser le sang, en tuant ou en mutilant un homme, qui souille celui qui l'accomplit (1) ; c'est aussi l'ordre de le faire, que l'on donne à un autre, même quand cet ordre est légitime, comme cela arrive dans un jugement emportant condamnation capitale.

Une lettre de **saint Ambroise** (2) rapportée dans l'histoire de ce saint, par Mgr Baunard (3), nous montre combien les chrétiens des premiers siècles avaient l'horreur du sang versé et comment ils mettaient véritablement en pratique le principe : *Ecclesia abhorret a sanguine.*

Un de ces magistrats, dit Mgr Baunard, portait cet esprit de douceur jusqu'à une délicatesse singulièrement nouvelle dans un juge romain. Il s'appelait Studius, nom que l'on retrouve dans plusieurs monuments de ce siècle, et il avait consulté Ambroise, son ami, pour savoir de lui si le juge, qui vient de porter une sentence de mort, même parfaitement juste, n'est pas tenu de s'abstenir, pendant un certain temps, de la participation aux sacrements de l'Église. Telle était l'horreur de l'effusion de sang qu'inspirait l'Evangile. Une secte d'alors, celle des Novatiens, faisait, en effet, une loi de ne pas communier dans ces circonstances : c'était du rigorisme. Ambroise rassure d'abord cette conscience délicate et il la remet dans la règle, sans déflorer en elle cette pudeur d'honnêteté et de vertu craintive qui pare les meilleures âmes.

« Je reconnais bien là, répondit-il à Studius, la sainte jalousie de « votre foi et votre crainte de déplaire à Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Hésitant que je suis, entre votre devoir d'exécuter des lois et la mi- « séricorde de la loi de grâce, je n'oserais me prononcer, si l'apôtre « lui-même n'avait dit expressément : Ce n'est pas en vain que le glaive

(2) *Décrétales*, dist. L, c. 36 (*Coll. trium port.*, II, 34, 2).

71. = (1) Qu'aucun clerc ne se mette à la tête de soldats qui se servent de balistes, ou de tous hommes du même genre dont la fonction est de répandre le sang : qu'aucun sous-diacre, diacre ou prêtre n'exerce aucun art chirurgical qui le conduirait à pratiquer des brûlures ou des incisions (*Décrétales Greg. IX*, lib. III, tit. L, c. 9 ; **Innocent III**, *in concilio generali Lat. IV*, c. 18, anno 1215).

(2) Saint Ambroise, évêque de Milan, docteur de l'Eglise, mort en 397.

(3) Edition de 1889, p. 107.

« est remis entre les mains du magistrat : car il est le vengeur de « Dieu contre les méchants.

« Cependant, il en est beaucoup qui s'abstiennent d'eux-mêmes « d'approcher de l'autel. Je les en loue et ne puis m'empêcher de les « en louer, mais d'autre part, s'ils viennent à la communion, l'auto- « rité de l'apôtre nous défend de la leur refuser. Vous voyez par là, « et ce qui vous est permis par votre état, et ce que vous conseille la « miséricorde. Si vous vous présentez à l'autel, je vous excuse ; si « vous n'y venez pas, je vous en félicite ». (EPIST. AD STUDIUM, XXV.)

Il ne faut donc pas s'étonner si les clercs ne peuvent, ni prononcer une condamnation capitale, ni prendre part à un jugement qui peut entraîner la peine de mort.

« Souvent, lorsqu'il s'agit de certains coupables, les princes remet- « tent aux prêtres le soin de prononcer les sentences ; mais comme « les prêtres du Christ sont destinés à un ministère de salut, qu'ils « acceptent des rois la charge de juger seulement dans les causes où « on leur aura promis par serment d'user d'indulgence et qu'ils re- « fusent là où se prépare une condamnation capitale. Si contraire- « ment à cette prescription générale, quelque prêtre s'exposait au « danger de condamner un homme, qu'il soit responsable devant le « Christ du sang répandu, et qu'il soit privé de ses dignités dans « l'Eglise (4).

« Ceux qui administrent les sacrements du Seigneur ne doivent pas prononcer de peines capitales : il faut avoir le plus grand soin d'empêcher de tels excès. »

Qu'ils se gardent donc, sous l'inspiration d'une indiscrète présomption, de prononcer eux-mêmes une sentence dans des causes qui peuvent entraîner la peine de mort, ou de mutiler quelqu'un ou de donner l'ordre de mutiler (5).

« Qu'aucun clerc ne fasse établir, ni ne prononce une sentence de mort ; qu'il n'exerce pas la justice criminelle et n'intervienne pas là où elle s'exerce...

Qu'aucun clerc ne dicte non plus, ni n'écrive des lettres destinées à une cause capitale. En conséquence, que dans les tribunaux des princes, ce soin soit confié à des laïques et non à des ecclésiastiques » (**Innocent III**, *IVe concile de Latran*, c. 18, an 1215) (6).

Régulièrement, dit **Lupus** (TRACT. DE BELLO), ni les clercs, ni les évêques, ni le pape ne peuvent, de leur autorité propre ou privée, ni par l'autorité de leur dignité et de leur charge, mettre qui que ce

(4) *IVe Concile de Tolède*, c. 30, anno 633. — Voir *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 29 ; *Ans. ded.*, II, 218 ; **Burchard**, II, 149 ; **Yves de Chartres**, *Decr.*, VI, 222 ; *Coll. tr. part.*, II, 37, 10.

(5) XIe Concile de Tolède (675), cap. 6. — Voir *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 30 ; **Réginon**, II, 55 ; **Burchard**, I, 201 ; **Yves de Chartres**, *Decr.*, V, 315 ; *Coll. tr. part.*, II, 42, 3. — Voir également (*Décrétales Gregor. IX*, lib. III, tit. L, cap. 5), une lettre conforme d'**Alexandre III** (1159-1181) à l'archevêque de Cantorbéry.

(6) *Décrétales Gregor. IX*, lib. III, tit. L, c. 9.

soit à mort ou le mutiler, sans devenir inhabiles à remplir leur charge sacerdotale. Le pape est soumis à cette règle comme les autres et plus encore que les autres ; car il est écrit : qu'aucun soldat de Dieu ne s'emploie dans les affaires du siècle (7).

Les clercs et les évêques doivent se garder de se mêler de toutes les questions qui peuvent entraîner des morts d'hommes.

« Si j'avais voulu, écrivait en 594 le pape **saint Grégoire**, me mê-
« ler de la mort des Lombards, ils n'auraient plus aujourd'hui ni roi,
« ni chef : mais parce que je crains Dieu, je redoute de me mêler de
« ce qui peut entraîner la mort d'un homme (8). »

72. — Non seulement l'Eglise ne doit pas prononcer elle-même de condamnation à mort, mais son rôle est d'intercéder pour ceux qui l'encourent.

On lit dans **Alanus de Insulis** (MIGNE, CCX ; voir n° 142) ;

Saint Grégoire dit : que l'Eglise défende ceux qui encourent la peine capitale et ne participe pas à l'effusion du sang. Les défendre, c'est ne pas les punir elle-même d'une telle peine, mais, au contraire, intercéder pour eux auprès du juge laïque. De même, les hérétiques ne doivent pas être mis à mort à raison de leur hérésie, mais, à cause du caractère chrétien qu'ils possèdent, ramenés à l'Eglise (1).

Ainsi les prélats qui ont à exercer une juridiction temporelle ne doivent-ils pas l'exercer par eux-mêmes dans les causes capitales.

Les prélats qui sont en même temps seigneurs temporels peuvent, soit d'une façon générale, soit dans un cas particulier, charger un juge de sévir contre les malfaiteurs et de les punir. Mais ils ne peuvent, sans encourir l'irrégularité, donner en particulier un avis au sujet de la condamnation à mort d'un homme arrêté ou mis en prison. Il y a plus : si dans une cause, il est à présumer d'après les circonstances qu'il y aura mort d'homme ou effusion de sang, les clercs ne doivent pas y prendre part (**Lupus**, *De bello et bellatoribus*).

Les évêques, les prélats ou les clercs qui exercent une juridiction temporelle et qui, s'il est commis par un de ceux qui leur sont soumis un meurtre ou un autre crime, chargent leur bailli ou tout autre de rechercher la vérité afin que la justice suive son cours, n'encourent pas l'irrégularité, même lorsque le bailli ou tout autre condamne les malfaiteurs à mort, conformément à la justice. Car, bien qu'il soit interdit aux clercs de prendre part à un jugement qui entraîne

(7) Nemo militans Deo implicet se negotiis sæcularibus (Saint Paul, II Tim., II, 4).

(8) **Grégoire I**, lib. VII, epist. I, *ad Sabinianum* (Epist. 47, lib. IV, éd. Mansi) ; *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 20.

72. — (1) Le passage de saint Grégoire « *Reos sanguinis defendat Ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat* », auquel fait allusion Alanus de Insulis, se trouve rapporté dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. V, c. 7,

la peine capitale, ceux qui exercent une juridiction temporelle peuvent et doivent, sans crainte d'être irréguliers, déléguer leur pouvoir à d'autres. » **Boniface VIII** (1294-1298), *Sexti Decretal.*, lib. IV, tit. XXIV, cap. 3 (2).

b) *Rôle des clercs à la guerre.*

73. — Quelle sera donc l'attitude des clercs en présence de la guerre, puisqu'ils ne peuvent y prendre part sans s'exposer à verser le sang ?

Les soldats du Christ, dit **saint Ambroise** (1), ne demandent ni des armes, ni des javelots de fer. Menacé, je n'ai point résisté : mais la douleur, les larmes, les gémissements et les prières, telles sont les armes que j'ai opposées à celles des soldats ; ce sont là, en effet, les défenses des prêtres, des larmes et des prières. Je ne puis, ni ne dois résister autrement : d'autre part, je ne veux pas fuir, ni abandonner mon Eglise. Les serviteurs de Dieu ne comptent pas pour se protéger sur des défenses matérielles, mais sur la Providence divine.

Que ceux qui font partie du clergé ne prennent pas les armes et n'en portent pas : mais qu'ils conservent des mœurs et un maintien conformes à leur profession. S'ils ne tiennent pas compte de nos ordres, qu'ils soient considérés comme méprisant les saints canons et l'autorité de l'Eglise, et qu'on les punisse en leur enlevant leurs grades, car ils ne peuvent être en même temps soldats du siècle et soldats de Dieu (*Concile de Meaux*, c. 37, anno 845) (2).

Le **Pape Nicolas I** dit également : « Les soldats du siècle sont distincts des soldats de l'Eglise. Il ne convient donc pas aux soldats de l'Eglise de combattre pour les affaires du siècle, ce qui les entraînerait nécessairement à répandre le sang (lettre du pape Nicolas I (858-867), ad Humfredum) (3).

Il est absolument contraire au ministère des évêques et des prêtres et à la dignité de leur caractère de s'engager dans la milice : défendre le territoire, s'occuper des combats et des armes, c'est l'affaire du pouvoir laïque (Jean VIII) (4).

(2) [Les prohibitions du droit canonique étaient respectées au Moyen Age par les juridictions séculières. Au Parlement de Paris, il y avait des conseillers clercs à côté de conseillers laïques. Les conseillers clercs, ne pouvant pas participer aux *judicia sanguinis*, devaient s'abstenir dans les affaires criminelles graves, et ne figuraient jamais dans la Chambre de la Tournelle (chambre criminelle), exclusivement recrutée parmi les conseillers laïques. On trouve aux *Olim* une espèce très curieuse, où un bourgeois de Bourges, faussement accusé de vol, échappa à la mort et à la mutilation parce qu'il se trouvait des clercs parmi ses juges (E. Ch.).]

73 = (1) **Saint Ambroise**, *Epist.*, lib. 5, in oratione contra Auxentium. Cité dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 3, et dans **Polycarpe**, IV, 15, 2.

(2) Rapporté dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 6 ; **Reginon**, I, 177 ; **Burchard**, II, 211 ; **Yves de Ch.**, *Dec.*, VI, 286, et *Pan.* III, 168.

(3) *Décret*, dist. L, can. 5. — Voir également : **Yves de Chartres**, *Dec.*, VI, 120 ; *Coll. tr. part.*, I, 62, 48 ; *Coll. Cæsar.*, XV, 35.

(4) Nimium certe veretur et jure formidat contra professionem sui ordinis,

De là les décisions suivantes :

Une lettre du pape **Innocent Ier**, adressée aux évêques réunis en synode à Tolède en 404 (5), recommande de ne pas ordonner prêtres ceux qui, après avoir reçu le baptême, sont entrés dans la milice, et ont pu ainsi verser le sang en exécutant les ordres qui leur ont été donnés. Le pape, ayant appris qu'un certain nombre d'ordinations avaient eu lieu en Espagne dans ces conditions, les interdit pour l'avenir. Quatre ans plus tôt (6), le **Ier concile de Tolède** avait pris une décision analogue :

> Que les prêtres qui prendraient ou auraient pris volontairement les armes dans une sédition quelconque soient privés de leurs grades dans les ordres et enfermés dans un monastère de pénitence (*IVe concile de Tolède*, c. 44, anno 633) (7).
>
> Si un clerc vient à mourir à la guerre, ou dans une rixe ou dans des exercices païens, que l'on ne prie pas pour lui, que l'on n'offre pas pour lui le sacrifice ; qu'il tombe entre les mains du Juge : toutefois on ne le privera pas de la sépulture ecclésiastique (8).

74. — Toutefois, prêtres et évêques peuvent accompagner les armées et prêter aux soldats le concours de leur ministère.

> Nous défendons absolument à tous les serviteurs de Dieu, et dans toutes circonstances, de porter l'armure, de combattre, de marcher contre une armée ou contre des ennemis. Nous ne faisons d'exception que pour ceux qui seront choisis en vue du divin ministère, par exemple pour célébrer la messe ou implorer la protection des saints. Soit, avec le prince, un ou deux évêques, accompagnés de chapelains de l'ordre des prêtres, et avec chaque chef de troupes un prêtre qui

secularem militiam exercere : terram defendere, de præliis tractare, de armis, terrenæ potestatis est. Le *Décret* (Causa XXIII, qu. VIII, c. 1) indique ce passage comme extrait d'une lettre de Jean VIII (pape de 872 à 882) : mais on ne le trouve pas dans les lettres actuellement connues de ce pape.

(5) Ep. XXIV, cap. 2. — Voir *Décret*, dist. LI, c. 1

(6) *Ier concile de Tolède* (400), cap. 8. — Voir *Décret*, dist. LI, c. 4 et c. 8 : *Coll. tr. part.*, II, 35, 4.

(7) Clerici, qui in quacumque factione arma volentes sumpserint, reperti amisso ordinis sui gradu, in monasterio perenniter tradantur (*Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 5 ; *Ans. ded.*, V, 91 ; **Reginon**, I, 169 ; *Ans.*, VII, 187).

(8) Quicumque clericus, aut in bello, aut in rixa, aut in gentilium ludis mortuus fuerit, neque in oblatione, neque in oratione pro ex postuletur, sed in manus incidat Judicis : sepulturâ tamen non privetur. Le *Décret* (Causa XXIII, qu. VIII, c. 4) donne ce canon comme provenant du concile de *Fribourg* : mais on ne le trouve pas dans les actes de ce concile tenu en 895. Il est d'autre part cité par **Burchard**, II, 233 ; **Yves de Chartres**, *Decret.*, VI, 308 ; *Coll. tr. part.*, III, 10, 17.

puisse recevoir les confessions et imposer les pénitences (*Synode de 742*) (1).

Les prélats et les clercs peuvent, d'après l'ordre de leurs supérieurs, assister aux batailles, non pour combattre de leur propre main, mais pour soutenir spirituellement ceux qui combattent justement par des exhortations, des absolutions, et autres secours spirituels (**saint Thomas**, *Somme,* voir n° 229).

Mais si les prêtres et les clercs peuvent accompagner les armées et exhorter les soldats à faire leur devoir, « ils doivent bien se garder de « dire ou de crier : Tuez, ni de prendre part à un homicide, en disant « par exemple à un archer de viser un homme ou un autre : nul « doute que dans ce cas, ils encourraient l'irrégularité » (**Lupus**, *Tract. de bello et bellatoribus*).

75. — On a vu qu'**Hostiensis** avait introduit dans la question de la justice de la guerre la question des personnes qui la faisaient. Il a été suivi en cela par tous les canonistes qui ont adopté sa définition de la guerre juste.

La guerre peut être injuste à raison des personnes, par exemple, quand il s'agit d'ecclésiastiques auxquels il est défendu de verser le sang, soit par eux-mêmes, soit par l'intermédiaire d'autres.

Mais à ce sujet il n'y a pas complet accord : certains prétendent que les clercs peuvent se servir d'armes défensives, comme les boucliers, les cuirasses, mais non d'armes offensives, comme les épées, les lances, les glaives.

Saint Thomas (SUMMA, 2, 2, qu. XL, art. 2) n'a pas mélangé la question des personnes avec la question de la guerre, et il en a fait une étude dans un article spécial, que l'on trouvera intégralement reproduit dans la III[e] partie (n[os] 223 et suiv.).

Il a été défendu à tous les évêques et à tous les clercs de faire la guerre, dans la personne de Pierre (1), quand il lui a été dit : « Remets ton épée dans le fourreau. » Les raisons de cette défense sont les suivantes :

1° Certaines fonctions, nécessaires au bien de la société humaine, sont tellement opposées l'une à l'autre, qu'elles ne peuvent être rem-

74. = (1) Ce synode fut convoqué sur l'ordre du pape Zacharie ; il eut lieu sous Carloman dans une ville que l'on croit être Ratisbonne. Il réunissait tous les évêques francs, sous la présidence de saint Boniface. Fulbert de Chartres (voir n° 134) rapporte une ordonnance de Charlemagne, qui confirme les règles établies par le canon de ce synode que nous reproduisons ici.

75. = (1) Quand le Seigneur fut arrêté par les Juifs, et qu'il défendit à Pierre, qui venait de couper l'oreille de l'un deux, de se servir de son arme, il défendit en sa personne à tous les prêtres (dont il était le premier) de prendre les armes, même pour le défendre. Le *Décret* (Causa XXIII, qu. III, c. 2) attribue ce passage au pape **Innocent** : « Caput omnino incertum », dit l'édition du *Décret* de Friedberg.

plies convenablement par une même personne. Ainsi,les exercices de la guerre sont en opposition complète avec les fonctions des clercs et des évêques, parce qu'ils sont absorbants et les détourneraient de leurs obligations essentielles ; il en est de même du commerce, qui est pour ce motif interdit aux clercs.

2° Le ministère des clercs est celui de l'autel ; ils ne doivent pas répandre le sang ; mais plutôt être disposés à verser le leur pour le Christ, afin d'imiter dans leurs actes celui dont ils sont les ministres. D'ailleurs quand ils versent le sang, ils deviennent irréguliers, c'est-à-dire impropres à leur fonction. Or quand on est chargé d'une fonction, on ne peut pas faire une chose qui empêche de la remplir.

Après avoir, ainsi qu'on pourra le voir (nº 228 et suiv.), répondu à quelques objections basées sur des faits historiques, **saint Thomas** fait enfin remarquer que si les clercs ne peuvent prendre une part active dans les guerres, ce n'est pas parce que c'est un péché, mais parce qu'une telle action ne convient pas à leur personne. Il termine en disant que s'il est vrai de reconnaître que faire une guerre juste est un acte honnête et méritoire, cela n'est pas permis aux clercs parce qu'ils sont appelés à faire des actes plus méritoires encore (2).

Chapitre III

Cas de doute sur la justice de la guerre
Le Souverain

Préambule.

76. — Nous avons vu que tous les docteurs et les théologiens sont d'accord pour reconnaître la justice de la guerre sous certaines conditions parmi lesquelles se trouve la cause juste. Aucune difficulté lorsque celle-ci est évidente : mais il n'en est plus de même lorsque la cause est douteuse, c'est-à-dire lorsque celui qui songe à déclarer la guerre reconnaît, ou doit en conscience reconnaître, que son adversaire a des droits égaux aux siens, ou tout au moins, qu'il a des droits

(2) Voir sur ce sujet la lettre de **Fulbert de Chartres** à Hildegard, *de episcopis ad bella procedentibus* (Migne, CXLI, p. 258), dont nous donnons un résumé nº 134.

inférieurs aux siens peut-être, mais cependant existants et par suite discutables.

On comprend l'importance d'une telle question à une époque où souverains, rois et princes cherchaient très souvent à profiter de toutes les occasions pour agrandir leur empire, en invoquant des droits dont il n'était pas toujours facile de déterminer la légitimité ou l'importance relative (1).

C'est ce qui fait dire à **Vasquez** (COMM. IN SUMMA SANCTI THOMÆ, II, disp. LXIV, cap. 3) comme introduction à la remarquable étude qu'il fait de cette question :

> Il arrive fréquemment, en ce qui concerne le droit à un royaume, que les avis sont partagés : les uns affirment que probablement le droit sur le royaume appartient à tel roi, les autres que probablement il appartient à tel autre : il en résulte d'habitude que les deux rois se déclarent mutuellement la guerre; et que chacun s'efforce de s'emparer du royaume contre la volonté de l'autre. Comme le roi, dans une telle circonstance, agit en qualité de juge, il s'agit de savoir s'il suffit de l'opinion probable que le royaume lui appartient, pour que le jugement droit de sa conscience lui permette de déclarer la guerre, si elle est nécessaire à l'obtention du royaume, même s'il le voit déjà occupé par un autre. Selon moi, la chose mérite que les théologiens la traitent avec le plus grand soin ; car c'est d'elle surtout que dépendent la paix et la discorde entre les princes chrétiens. Quelle est l'importance d'une telle question, chacun le voit clairement. Mais peu de docteurs s'en sont occupés, et ils ont peu écrit sur ce sujet. Je commencerai donc par dire ce que l'on a trouvé chez eux et dirai ensuite ce que je considère comme plus probable.

Suarez (n° 351) fait remarquer que la question intéresse, non seulement les rois et les grands du royaume qui sont appelés à donner leur avis et à décider de la guerre, mais tous ceux qui y prennent part. Nous nous occuperons de ces derniers dans le chapitre suivant, ne considérant dans celui-ci que ce qui concerne les rois et leurs conseils.

> Il faut distinguer trois classes de personnes : le souverain, prince ou roi, les personnages principaux de l'État, ducs, etc., et les simples militaires, et supposer que chez tous il s'agit d'acquérir une certitude pratique qui est la suivante : *Il m'est permis de combattre.* Tout le doute vient d'une certitude spéculative qui peut se formuler ainsi : *La*

76. = (1) La question n'est pas de moindre importance à notre époque où les Nations qui se font la guerre prétendent toujours avoir le bon droit de leur côté, et où on en est venu à considérer la guerre comme un moyen légitime de régler des conflits, c'est-à-dire où l'on accepte souvent la notion païenne de la guerre juste des deux côtés à la fois.

guerre de laquelle il s'agit est juste en soi, ou : *Cette chose que je prétends obtenir par la guerre est à moi* (2).

§ 1. — Cas où l'un des adversaires est en état de possession légitime.

77. — Un premier cas examiné par les théologiens est celui où le royaume convoité a déjà un souverain à sa tête.

Que faut-il faire, dit **Victoria** (n° 268), quand la justice de la guerre est douteuse, c'est-à-dire lorsque des deux côtés il y a des raisons apparentes et probables ?

En ce qui concerne les princes, il semble que si l'un d'eux est en état de possession légitime, l'autre ne peut, tant que le doute persiste, user de la guerre et des armes. Si, par exemple, le roi de France est en possession légitime de la Bourgogne, même s'il y a doute au sujet du droit qu'il peut avoir sur cette province, il ne semble pas que l'empereur puisse la reprendre par les armes, et de même le roi de France ne pourrait prendre Naples ou Milan, si son droit sur ces villes était douteux.

Et il en donne diverses raisons que nous résumons ainsi qu'il suit :

1° En cas de doute, meilleure est la condition de celui qui possède.

2° Devant un tribunal ordinaire, on ne dépouillerait pas le possesseur tant que le doute subsisterait. Or le prince remplit les fonctions d'un juge.

3° Ce sont les princes eux-mêmes qui ont établi les lois d'après lesquelles devant les tribunaux, on ne dépouille pas le possesseur : qu'ils subissent donc la loi qu'ils ont faite.

4° Autrement la guerre serait juste des deux côtés, ce qui est impossible.

Si, dit **Suarez** (n° 353), après avoir fait toute diligence, on trouve une égale probabilité de part et d'autre, si de quelque côté qu'il vienne, le doute est équivalent, alors, si l'un possède, il faut le préférer ; de même dans un jugement, on préfère celui qui est en possession, comme ayant plus de droit que l'autre : c'est pourquoi celui qui ne possède pas ne peut déclarer la guerre à celui qui possède, lequel est en sécurité et peut justement se défendre.....

Victoria dit cependant à ce sujet que le possesseur dans un tel cas doit, quand le doute se produit, rechercher avec soin la vérité et qu'il peut y être contraint, même par la guerre, s'il s'y refusait, attendu qu'en réalité cela est exigé par la justice et la droiture.

(2) Distinguenda sunt tria genera personarum, scilicet : supremus rex et princeps ; Primarii homines, et Duces ; communesque milites : et supponendum, in omnibus requiri certitudinem practicam, quæ explicatur hoc judicio : *Mihi licitum est bellare*. Dubium totum vertitur de certitudine speculativa, quæ ita explicatur : *hæc causa belli justa est in se*, vel, *hæc res, quam prætendo per bellum, mea est*.

En effet, **Victoria** (n° 270) écrit ce qui suit :

Celui qui a des doutes au sujet de son droit, alors même qu'il possède paisiblement, est tenu d'examiner avec soin la cause et d'écouter pacifiquement les arguments de son adversaire, afin d'arriver à connaître, si possible, la vérité ou à son égard ou à l'égard de l'autre partie. Car :

1. On n'est plus possesseur de bonne foi quand on doute, et que l'on néglige de s'enquérir de la vérité.

2. Si devant un juge on présente une objection au légitime possesseur, le juge est tenu d'étudier la question ainsi soulevée : or le prince remplit le rôle de juge.

Mais si après examen de la cause (voir n° 271), on peut raisonnablement continuer de douter, le légitime possesseur n'est pas tenu d'abandonner ce qu'il possède ; il a le droit de le conserver :

1. Un juge n'aurait pas le droit de le dépouiller, il n'est donc pas obligé de s'en dépouiller lui-même.

2. Adrien déclare expressément que celui qui doute a le droit de conserver la possession.

§ 2. — Cas où il n'y a pas de possesseur légitime.

78. — Un second cas examiné par les théologiens est celui où, pour une cause quelconque, le royaume en litige serait vacant.

Si la ville ou la province, dit **Victoria** (n° 269), au sujet de laquelle s'est élevé le doute, n'a pas de légitime possesseur, si par exemple, elle se trouve sans souverain, par suite de la mort du prince légitime, et si l'on doute que l'héritier soit le roi d'Espagne ou le roi de France, sans pouvoir d'une façon certaine l'établir en droit, il semble que si l'une des parties propose un arrangement, un partage, ou une compensation partielle, l'autre est tenue d'accueillir la proposition, même lorsqu'elle est la plus forte et qu'elle pourrait s'emparer du tout par les armes ; sinon elle n'aurait pas juste cause de guerre.

1. En effet, l'adversaire en demandant le partage ne commet aucune injustice.

2. Dans les causes entre particuliers, on ne permettrait pas à l'une des parties de prendre toute la propriété.

3. La guerre, s'il était permis de la faire, serait juste des deux côtés.

4. Un juge équitable n'accorderait pas la totalité de la chose à l'une des parties.

Suarez (n° 354) est du même avis :

Autre chose est si aucun ne possède, lorsque le doute ou la probabilité sont équivalents. L'opinion la plus répandue est que chacun a alors le droit d'occuper le premier, d'où il résulterait que la guerre serait juste des deux côtés, ce qui est impossible, hors le cas d'ignorance. On donne comme raison que, en pareil cas, le juge pourrait à

sa volonté attribuer la chose à celle des parties qu'il voudrait. Je ne puis admettre que le juge puisse avoir en ce cas une telle faculté, car il est simplement le répartiteur d'une chose sur laquelle il ne possède lui-même aucun droit. Si donc les droits des parties sont absolument équivalents, il n'y a pas de raison pour qu'il puisse attribuer toute la chose à l'un ou à l'autre ; il est en conséquence tenu de la diviser, ou si la chose est indivisible, il faudra par un moyen quelconque qu'il donne satisfaction à chaque partie. Les princes sont soumis à la même obligation en cas de guerre ; ils se diviseront donc l'objet du conflit, ou le tireront au sort, ou par tout autre moyen, termineront le litige. Que si l'un des deux essayait de s'emparer de toute la chose et d'en exclure l'autre, par le fait même il ferait à l'autre une injure que ce dernier aurait le droit de repousser, et ce serait un juste titre de guerre qui lui permettrait de s'emparer du tout.

§ 3. — De l'arbitrage.

79. — Cette observation amène **Suarez** (n° 355) à faire quelques réflexions sur l'arbitrage, en observant toutefois que c'est un moyen peu usité à son époque, et qui ne pourrait être imposé si, après examen, le droit paraît évident.

On se demande si, dans des cas semblables, les souverains sont obligés de s'en rapporter à l'arbitrage de gens de bien. La question se pose au point de vue de la loi naturelle seulement, sans parler de l'autorité du pape, dont nous avons dit quelques mots plus haut. Je crois que l'affirmative est très probable : car on est tenu d'éviter la guerre par tous les moyens possibles et honnêtes. Si donc il n'y a aucune injustice à redouter, c'est de beaucoup le meilleur moyen, et il faut l'employer. En effet, il est impossible que l'Auteur de la nature ait laissé les choses humaines, qui sont plus souvent régies par des conjectures que par des certitudes, dans un état si critique que tous les conflits, entre les souverains ou les Etats, ne puissent se terminer que par la guerre : ce serait contraire à la prudence et au bien général du genre humain, donc contraire à la justice. Il en résulterait, en outre, que les plus puissants posséderaient régulièrement plus que les autres, et que la force des armes serait la mesure des droits : ce qui serait aussi absurde que barbare.

Mais il faut faire sur ce point deux observations (n° 356) :

Le souverain n'est pas obligé de s'en rapporter au jugement de ceux qu'il n'a pas lui-même institués comme arbitres ; il faut donc que les arbitres soient agréés par les deux parties. Mais on n'aime pas beaucoup à employer ce moyen : aussi y recourt-on très rarement. La plupart du temps le prince tient pour suspects les juges étrangers.

Ensuite, il faut remarquer que le souverain, agissant de bonne foi, peut faire examiner ses droits par des hommes prudents et savants, et que, si leur opinion est que *son droit est évident*, il peut la suivre et n'est pas tenu de s'en rapporter à d'autres.

La raison en est qu'il faut juger de son droit comme d'une juste contestation ; or, dans un juste jugement, il y a deux choses à considérer : l'examen de la cause, la connaissance du droit des deux par-

ties : pour cela point n'est besoin de juridiction, mais bien de science et de prudence. Cela n'est pas le but de la guerre ; c'est, au contraire, ce qui sert de base à la guerre, et l'on ne voit pas, dès lors, pourquoi on recourrait à des arbitres. Autre chose est l'exécution du droit ainsi clairement établi : ici il faut une juridiction que le souverain possède par lui-même, quand, d'autre part, son droit est suffisamment évident. Alors on ne voit pas pourquoi il serait tenu d'attendre l'arbitrage d'autrui, bien qu'il doive accepter de justes accords, si on les lui offre (1).

§ 4. — Des tiers au jugement desquels on peut avoir recours.

80. — Quel sera, se demande **Vasquez** (*Comm. in summa sancti Thomæ*, t. II, disp. LXIV, cap. 3), le tiers auquel les princes, qui ont des opinions opposées touchant le droit au trône, devront soumettre leur litige.

Nous supposons d'abord que ni l'empereur, ni le souverain pontife, n'ont dans la cause dont il s'agit le droit de prononcer une sentence : car, selon l'avis général des théologiens, auquel je me conforme, ni l'un ni l'autre n'ont sur les autres princes la juridiction

79. = (1) Sed quæres, an in hujusmodi casibus teneantur supremi principes arbitrio bonorum virorum judicium relinquere ? Est autem quæstio, stando in lege naturali tantum, ut omittamus Papæ authoritatem, de qua jam diximus. Censeo vero, probabilem valde esse partem quæ affirmat. Etenim tenentur ii, quoad possunt, vitare bellum honestis mediis. Si ergo nullum periculum injustitiæ timeatur, illud plane est optimum medium ; erit ergo amplectendum. Confirmatur : nam impossibile est, Authorem naturæ in eo discrimine reliquisse res humanas quæ frequentius conjecturis potius quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter principes supremos et Respublicas non nisi per bellum terminari debeant ; est enim id contra prudentiam ac bonum commune generis humani : ergo contra justitiam. Præterquam quod jam regulariter ii haberent majus jus, qui potentiores essent, atque adeo armis esset metiendum : quod barbarum et absurdum satis apparet.

Sed in hoc observandum primo erit, non teneri supremum principem stare judicio eorum, quos ipse non constituit ad judicandum ; oporteret ergo, ut utriusque partis consensu arbitri eligerentur : quod quidem medium quia raro amplectantur, ideo solet esse rarissimum. Nam sæpissime alter princeps suspectos habet judices externos. Deinde, advertendum, posse supremum principem, si bona fide procedat, expendere jus suum per prudentes et doctos viros : quorum judicium (si per illud sibi constat de jure suo) sequi potest, sicque non tenebitur stare aliorum judicio. Ratio est : quia ita est de hoc jure judicandum, sicut de justa lite : in justo autem judicio duo intenduntur. Unum est, examen causæ, et cognitio juris utriusque partis : cui negotio necessaria non est jurisdictio, sed scientia potius, et prudentia. Quia, cum non intendatur per bellum, sed bello supponatur, non est cur arbitris sit committendum. Alterum est, executio juris jam patefacti : ad hoc vero jurisdictio postulatur, quam per se habet supremus princeps, quando alias sibi constat satis de jure : tunc ergo non est, cur expectare teneatur alterius arbitrium, quamvis debeat justa pacta acceptare, si offerantur.

temporelle dont il est ici question : cela posé, j'estime qu'il faut en cette matière distinguer.

En effet, le souverain qui croit son droit probable est en litige avec un autre prince, souverain ou non, au sujet, soit, par exemple, d'un marquisat qui dépend d'un autre royaume, soit d'un royaume souverain, d'un principat qui ne dépend de personne.

1° S'il s'agit d'un marquisat qui est soumis à un royaume quelconque, j'estime d'abord que tous ceux entre lesquels existe le différend, même s'ils sont souverains, doivent se soumettre à la décision du juge supérieur, c'est-à-dire de celui qui a le marquisat en litige dans son royaume et sous son empire ; même le souverain d'un autre royaume ne peut se soustraire au jugement de celui sous l'empire et la dépendance duquel se trouve le marquisat litigieux...

2° Si le litige est relatif à un royaume souverain, dont le trône est vacant, j'estime que tous ceux entre lesquels existe le différend, qu'ils soient souverains ou non, que l'un le soit tandis que l'autre ne l'est pas, doivent se soumettre au jugement du royaume ; et par royaume j'entends ceux qui, après la mort du prince, ont, par l'élection des villes, le droit de gouverner. Dans notre Espagne, on a vu le fait se produire au temps de saint Vincent, de l'ordre des frères prêcheurs, dans le royaume d'Aragon. Tous ceux qui se disputaient le royaume et prétendaient y avoir des droits durent se soumettre au jugement du royaume. La raison évidente de ceci, c'est que ce droit de succession, au sujet duquel il existe des opinions différentes, doit être défini par quelque règle. Or, de règle, il n'y en a pas d'autre que les lois du royaume lui-même ; et quand le roi est mort, le seul interprète légitime de ces lois, c'est le royaume lui-même. Ce n'est pas à des étrangers qu'il convient d'en donner la légitime interprètation : tous ceux qui ont des prétentions diverses doivent en conséquence se soumettre au jugement du royaume (1).

Chapitre IV

Cas de doute sur la justice de la guerre. — Les sujets

§ 1. — Observations préliminaires.

81. — Une première question posée par plusieurs auteurs est la suivante : Dans le doute, la guerre doit-elle être présumée juste ?

80. = (1) Voir n° 174, note 3.

D'après **Hostiensis**, il semblerait (voir n° 45) que la réponse à cette question doive être la plupart du temps négative ; mais les autres auteurs, tant théologiens que canonistes, paraissent être tombés d'accord pour établir la distinction indiquée par les deux textes suivants :

Si la guerre, dit **Sylvestre** (*Summa*, v° *bellum*) (1), est déclarée par un souverain, elle est, en cas de doute, présumée juste. Si elle est déclarée par un prince qui reconnaît un supérieur, elle est dans le même cas présumée injuste.

Toute guerre, dit à son tour **Arias** (DE BELLO ET EJUS JUSTITIA), est présumée injuste et coupable, si elle est déclarée par un prince qui a un supérieur, sans l'autorité de ce supérieur ; il en est autrement quand elle l'est par un prince souverain : alors la juste cause se présume.

D'autre part, ainsi que nous l'avons vu (n°s 60 et 61) :

1° On n'a jamais le droit de prendre part à une guerre que l'on sait être injuste, ni même, fût-on dans l'erreur, à une guerre que l'on croirait injuste :

Les soldats qui meurent dans une guerre injuste, et avec ce seul péché mortel, sont damnés (**saint Antonin**, SUMMA, t. I, pars. II, cap. VI) (2).

La guerre injuste est par elle-même un péché mortel (**Cajétan**, SUMMULA, v° BELLUM) (3).

2° Les sujets inférieurs (c'est-à-dire autres que le roi et ses conseils) ne sont pas tenus d'examiner les causes de la guerre : ils peuvent combattre en faisant confiance à leurs supérieurs (*Victoria*, *Suarez*, etc., voir n°s 61, 266 et 358) (4).

Mais si les sujets ne sont pas tenus d'examiner les causes de la guerre, ils peuvent le faire. Il peut donc arriver en fait qu'ils conçoivent des doutes sur la justice de la cause, ou, pour d'autres motifs que la cause, sur la justice de la guerre.

81. = (1) De même **Carletti**, *Summa de casibus conscientiæ*.

(2) Si in bello illicito, et cum illo solum mortali decedant, pereunt.

(3) Bellum injustum ex propria ratione constat esse peccatum mortale.

(4) Quand la guerre est publiquement déclarée, à moins que l'injustice de la cause ne soit manifeste, l'ordre du prince doit tranquilliser la conscience des soldats (**Soto**, *De just. et jure*, lib. V, qu. III, art. 5).

Pour cette raison, Sylvestre et Victoria enseignent que les sujets convoqués pour la guerre doivent obéir à l'ordre de leur roi, sans examiner si la cause de la guerre est juste ou non, parce qu'il n'est pas expédient de dire à tout le monde les causes de la guerre, et que d'ailleurs cela ne serait pas possible (**Vasquez**, *Comm. in Summa*, t. II, 1, 2, disp. LXVI, 52).

De là, la question de savoir ce que doit faire, en conscience, le soldat qui doute de la justice de la guerre à laquelle il est appelé à prendre part, question que nos auteurs ont étudiée et résolue, comme on va le voir.

§ 2. — Cas où ni la justice, ni l'injustice de la guerre ne sont évidentes.

82. — Nous avons déjà vu (n° 59) la formule employée vis-à-vis de ce cas, par **saint Augustin** (Cont. Faust., XXII, 75).

Un homme juste, si par hasard il lui arrive de faire la guerre sous un roi même sacrilège, peut, sans manquer à la justice, combattre si, contrevenant à la paix pour maintenir l'ordre, *il est certain que ce qui lui est ordonné n'est pas contraire à la loi de Dieu, ou du moins s'il n'est pas certain que cela lui soit contraire* (1).

Cette formule a servi de base à la doctrine des théologiens.

Le sujet de celui qui fait la guerre, s'il le suit dans une guerre injuste, en sachant qu'elle est injuste, n'est pas, parce qu'il le suit, excusé de péché, ni exempté de la réparation du dommage qu'il a causé lui-même ; mais si, après qu'il a pris l'avis de gens expérimentés sur de telles questions, il reste dans le doute relativement à la justice de la guerre, alors il est excusé ; car dans le doute, il doit obéir ; mais son seigneur n'est pas excusé (**Saint Antonin**, Summa, pars III, tit. IV, cap. 2).

Si les sujets doutent de la justice de la guerre, s'ils ont interrogé à ce sujet, autant qu'ils l'ont pu, des hommes expérimentés, et si leurs doutes subsistent, ils sont excusés à cause du motif d'obéissance : autrement, non (**Ange Carletti**, Summa, v° bellum).

Le sujet qui prend part à une guerre, sans savoir si elle est juste, est excusé par raison d'obéissance : comme est excusé le ministre du juge qui met à mort un condamné, à moins que la sentence ne contienne une erreur manifeste. Et la raison générale qui fait que, dans le cas de doute, l'obéissance est une excuse, c'est que ce n'est pas le rôle des sujets de discuter les avis et les décisions de leurs maîtres : ils doivent présumer qu'ils sont justes, à moins qu'ils ne contiennent une injustice évidente (**Cajétan**, Summula, v° bellum).

Il n'est pas douteux que dans la guerre défensive, il soit permis aux sujets, en cas de doute, de suivre leur prince à la guerre, et qu'ils soient tenus de le faire : il en est de même dans la guerre offensive. Les preuves sont les suivantes :

82. = (1) Ergo vir justus, si forte sub rege, homine etiam sacrilego, militet, recte potest illo jubente bellare, si, vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum, certum est, vel utrum sit, certum non est (voir n° 59, note 3).

1° Comme il a été dit, le prince ne peut pas et ne doit pas toujours rendre compte à ses sujets des raisons de la guerre ; et si les sujets ne pouvaient combattre qu'après qu'ils se seraient assurés de la justice de la guerre, l'État pourrait courir de grands dangers ; la porte serait ouverte à toutes les injustices ;

2° En cas de doute, il faut suivre le parti le plus sûr ; or, si en cas de doute, les sujets ne suivent pas leur prince à la guerre, ils s'exposent au danger de livrer l'État à ses ennemis, ce qui est bien plus grave que de les combattre lorsque l'on doute : ils doivent donc plutôt combattre ;

3° Le licteur est tenu d'exécuter la sentence du juge, même lorsqu'il doute de sa justice : agir autrement serait tout ce qu'il y a de plus dangereux ;

4° Saint Augustin a défendu cette opinion contre les Manichéens (**Victoria**, n° 272).

Le soin d'apprécier les raisons de la justice de la guerre incombe surtout aux princes ; pour ce motif, les soldats seront parfois excusés, bien que pour le prince l'injustice de la guerre soit évidente. Cependant l'injustice peut être tellement flagrante que les sujets eux-mêmes ne sauraient être excusés (**Soto**, De just. et jure, lib. V, qu. III, art. 5).

Quand l'injustice de la guerre n'est pas évidente pour les soldats, l'avis commun du prince et du conseil du royaume suffit pour qu'ils puissent combattre ; de plus, en cas de doute (spéculatif), les sujets sont tenus d'obéir à leur supérieur, et cela pour une bonne raison : c'est que, en cas de doute, il faut choisir le parti le plus sûr ; et comme le prince possède un droit, il est plus sûr de lui obéir : de même l'exécuteur des actes de justice peut exécuter la sentence sans s'être livré à aucun examen de la cause, pourvu que son injustice ne soit pas évidente (**Suarez**, voir n° 358) (2).

Pour la même raison, ce qu'enseignent Victoria et les auteurs les plus récents est exact : à savoir que lorsque leur prince les appelle à la guerre, les inférieurs et les sujets peuvent et doivent obéir, lorsque l'injustice de la guerre n'est point évidente. C'est la doctrine de saint Augustin. Il y a aussi, comme le dit fort bien Victoria, dans ce cas une raison particulière : c'est que le roi n'a pas à rendre compte à tous ses sujets des motifs pour lesquels il entreprend une guerre contre un autre roi ; il suffit que les sujets sachent qu'il y a autour du roi des hommes de savoir et de piété qui, après avoir étudié la question, ont donné au roi un bon conseil (**Vasquez**, Comm. in summa, t. II, disp. LXII, 33).

La même doctrine est professée par les canonistes.

Lupus (*De bello et bellatoribus*) :

« Quand le soldat doute si la guerre est juste ou non, il est excusé « à cause de l'obéissance. Cela est vrai, s'il a cherché autant qu'il lui « est possible à se faire une opinion, s'il a consulté des hommes plus « capables que lui, et si, malgré cela, le doute persiste. »

(2) Voir toutefois, n° 84, ce qu'ajoute **Suarez**, en réponse à **Sylvestre**.

De même **Guerrero** (De bello justo et injusto) :

Le sujet qui ne sait pas si une guerre est juste est excusé par la raison d'obéissance ; les guerres doivent être présumées justes, si elles ne contiennent pas une évidente iniquité.

§ 3. — Les amis de celui qui fait la guerre, les étrangers et les soldats de métier.

83. — Les étrangers et les amis, n'étant pas tenus au devoir d'obéissance vis-à-vis du prince qui déclare une guerre, ne peuvent prendre part à cette guerre, si la justice leur en paraît douteuse. Tel est l'avis d'un certain nombre de théologiens. Ainsi **saint Antonin** écrit (Summa, pars III, t. IV, cap. 2) :

Le sujet (1) ou l'ami de celui qui fait la guerre, ou celui qui a loué ses services, s'il prend part, non seulement à une guerre injuste, mais même à une guerre sur la justice de laquelle il a des doutes, pèche mortellement, et si la guerre est véritablement injuste, il est tenu de réparer les dommages causés.

De même **Ange Carletti** (Summa, v° bellum) :

Mais on ne doit pas excuser les amis ou les parents ou autres qui volontairement prêtent leur concours, tout en doutant de la justice de la guerre même ; si la guerre était injuste, ils seraient tenus à la réparation de tous les dommages causés, et solidairement.

De même **Sylvestre, Cajétan**, etc., mais tel ne paraît pas être l'avis de **Vasquez** (*op. cit.*, disp. LXVI, 531) :

Sylvestre établit toutefois une différence entre les sujets et les amis qu'on convoque pour la guerre : les amis ne peuvent s'y rendre dans le doute, tandis que les sujets le peuvent. Il n'y a pas de différence, car le sujet qui doute de la justice de la guerre ne peut obéir tant que son doute persiste, soit qu'il considère en elle-même la cause de la guerre, soit qu'il envisage les circonstances extérieures. Si tout au moins les circonstances extérieures l'amènent à croire qu'il peut aller à la guerre, il peut le faire. De même l'ami, s'il ne s'est pas fait une opinion au moins de la même manière, c'est-à-dire par des considérations extérieures, ne peut aller à la guerre. Et en vérité l'ami ne doit pas demander les causes justes de la guerre : le roi ne doit pas et ne peut pas les exposer à tous ses amis et à chacun d'eux : il leur suffit

83. = (1) Il faut entendre par ce mot le sujet qui n'est pas obligé de prendre part à la guerre par opposition à celui qui doit suivre son prince à la guerre et dont il est fait mention au n° 82.

de savoir que le roi est un homme juste et prudent, qui n'a pas l'habitude d'entreprendre une guerre sans l'avis de son conseil.

Cajétan (SUMMULA, v° BELLUM) assimile aux sujets les mercenaires étrangers, du moins ceux qui étaient au service du roi au moment de la déclaration de la guerre :

Ceux qui ne sont pas sujets ne sont pas excusés. Mais je comprends parmi les sujets ces soldats mercenaires qui sont continuellement à la solde de quelque roi, aussi bien en temps de paix qu'en temps de guerre : car il faut les traiter comme des sujets. De même, ceux que l'on emploie à l'exécution des arrêts de justice n'ont pas besoin d'être des sujets ; peu importe leur origine ; il suffit qu'ils aient loué leurs services en vue de l'exécution des arrêts, pour qu'ils soient excusés, dans le cas où par ignorance ils auraient exécuté une injuste sentence.

Mais il faut que le confesseur fasse une différence entre les étrangers qui louent leurs services au moment d'une guerre dont la justice est douteuse, et ceux qui à ce même moment étaient déjà à la solde du roi en vue des guerres à entreprendre. Ceux-ci sont considérés comme ayant été engagés pour servir dans une guerre juste ; et l'ordre de service par lequel ils se sont mis à la solde du roi fait qu'ils n'ont point à discuter la justice de la guerre. Les autres sont comme ceux qui voudraient louer leurs services à un juge dont la justice est douteuse ; il est évident que ce n'est pas avec sécurité qu'ils s'exposent au danger d'exécuter ses sentences.

Quant à ceux qui, sujets ou non, dès qu'ils entendent parler de guerre, sans se préoccuper de la question de justice, accourent aussitôt au bruit de l'argent, ils sont étrangers aux questions de conscience ; ils sont manifestement en état de damnation, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence : de même, ceux qui courent aux massacres et au butin sans s'inquiéter du juste et de l'injuste.

C'est également l'avis de **saint Antonin** (*op. cit.*, cap. II) :

En conséquence, tout soldat de métier, qui ne s'occupe nullement de la justice ou de l'injustice de la guerre, mais seulement de la solde qu'il reçoit, est en mauvais état d'âme, et on ne doit pas lui donner l'absolution, à moins qu'il abandonne son métier, ou qu'il déclare au moins qu'il est disposé à ne pas prendre part à une guerre qu'il saurait injuste (2).

D'après **Suarez** (voir n°s 360 à 362), il n'y a aucune différence à faire entre les sujets et ceux qui ne le sont pas. En cas de doute négatif (c'est-à-dire, quand ils sont dans l'ignorance complète au sujet de la justice ou de l'injustice de la guerre), les uns et les autres peuvent y prendre part, en laissant toute la responsabilité peser sur le prince, du moins lorsque celui-ci jouit d'une bonne réputation ; en cas de doute positif (quand il y a des raisons probables de part et d'autre),

(2) Voir sur le même sujet : **Banès**, *Schol. comm. in* 2. 2, qu. XL, art. I, dub. 6 (n° 60).

il faut consulter des hommes prudents sur la question de savoir si l'on peut prendre part à la guerre. Si les soldats dont il s'agit sont constitués en corps et ont un chef à leur tête, l'avis de ce chef devra leur suffire. Enfin, d'après Suarez, si les raisons sont également probables de part et d'autre, ils peuvent se comporter comme dans le cas de doute négatif.

§ 4. — Opinion d'Adrien et de Sylvestre.

84. — Adrien (1), explique **Victoria** (voir n° 271), dit que le sujet qui a des doutes sur la justice de la guerre, c'est-à-dire qui doute si la cause mise en avant est suffisante, ou simplement s'il y a une cause suffisante pour déclarer la guerre, n'a pas le droit, même sur l'ordre de son supérieur, de prendre part à la guerre, et il le prouve en disant qu'il s'expose ainsi au danger de commettre un péché (2) ; or, selon les docteurs, cela ne doit pas s'entendre seulement de ce qui est fait contre la conscience quand elle est certaine ou a une opinion arrêtée, mais aussi quand elle est dans le doute ; et Sylvestre (V° BELLUM, I, § 9), paraît être du même avis.

Adrien ne peut, quoi qu'il fasse, échapper à l'autorité de saint Augustin : or, sans aucun doute, notre conclusion (3) est la formule même de ce saint. Il ne suffit pas de dire que le sujet doit dissiper son doute et acquérir en conscience la conviction que la guerre est juste ; car il reste possible, moralement parlant, qu'il ne le puisse pas, comme il arrive dans beaucoup d'autres cas de doute. Voici ce qui me paraît constituer l'erreur d'Adrien : Il a cru que si je doutais qu'une guerre fût juste au point de vue du prince ou qu'il y eût une juste cause de guerre, il s'ensuivait immédiatement que je doutais qu'il me fût permis de prendre part à cette guerre.

Je reconnais qu'en aucune manière il ne m'est permis d'agir contre le doute de ma conscience, et que, lorsque je doute si une action m'est permise ou non, je pèche en la faisant : mais il ne s'ensuit pas que si je doute de la cause d'une guerre, je doute nécessairement de mon droit de prendre part à cette guerre et de combattre. C'est le contraire qui s'ensuit. Si en effet, je doute de la justice d'une guerre, la conséquence de ce doute, c'est que j'ai le droit d'obéir à l'ordre de mon

84. = (1) Adrien, né à Utrecht en 1459, fit ses études à Louvain ; cardinal en 1517, il demeura seul gouverneur de la monarchie quand Charles-Quint partit en Allemagne en 1520. Devenu pape en 1522, sous le nom d'Adrien VI, il mourut en 1523, après une année de pontificat.

(2) Quæst. II, quodlib., 2, prim. arg. principale : « Si vero, post debitum examen, « rationes appareant æque efficaces, respiciendum est ad gravitatem utriusque « partis, ut quod esset gravius peccatum declinemus, minori nos subdendo, ut vult « concilium Toletanum XIII, dist. *duo mala*, et Gregor., eadem distinctio, c. *servi*. » — Cette opinion, qui, ainsi que le fait voir **Victoria**, est en contradiction avec la formule de **saint Augustin**, ne paraît pas avoir été défendue par d'autres que par **Adrien**. Il est d'ailleurs bon de remarquer qu'à l'époque où il l'exprimait, il n'occupait pas encore le siège pontifical.

(3) Victoria fait ici allusion à la conclusion citée au n° 82 : « Il n'est pas douteux, etc. »

prince en y prenant part ; de même, si le licteur doute de la justice de l'arrêt rendu par le juge, la conséquence n'est pas qu'il doute de son droit d'exécuter la sentence, mais qu'il sait qu'il est tenu de l'exécuter (n° 272).

Suarez (n° 359) combat également l'opinion d'Adrien :

Adrien, lui, nie complètement que les sujets aient le droit d'aller à la guerre s'ils ont des doutes, parce que d'abord il n'est jamais permis d'agir avec une conscience douteuse, ensuite parce qu'en allant à la guerre, ils choisiraient le parti le moins sûr ; car ils s'exposeraient au danger de tuer et de partager le butin, tandis qu'en n'y allant pas, ils ne pèchent que contre l'obéissance ; or la justice oblige plus rigoureusement que l'obéissance.

Mais il faut remarquer que le doute, en ce cas, n'est pas un doute pratique, mais spéculatif, et c'est pourquoi il ne rend pas la conscience douteuse ; et ce ne serait pas choisir le parti le plus sûr que de ne pas obéir, car une telle désobéissance amènerait la plupart du temps ce résultat, que les princes ne pourraient défendre leurs droits, ce qui serait un inconvénient considérable et général.

Sylvestre (SUMM., v° BELLUM, I, 9) fait une réserve :

Si le sujet prend part à une guerre juste sur l'ordre de son prince, il n'est pas tenu de restituer ce qui a été pris à la guerre, à moins d'un ordre de son prince ; mais s'il savait que la guerre était injuste, il devait craindre Dieu plus que les hommes, et il est alors obligé de restituer. S'il doute si la guerre est injuste ou non, il n'est pas tenu de restituer ; il est excusé à cause de l'obéissance, même si le prince a été coupable, en lui donnant l'ordre de prendre part à la guerre. Monalde, Hostiensis et autres sont de cet avis.

Mais Raymond dit que cela n'est vrai que si, autant que cela lui était possible, il s'est enquis de la justice de la guerre, a consulté les hommes expérimentés, et malgré cela est resté dans le doute ; autrement, celui qui affecterait l'ignorance devrait être puni, tout autant que celui qui sait.

S'il a vu ou cru probable que la guerre était injuste, il doit restituer tout ce qu'il possède et même ce qu'il a consommé ; car s'il était dans le doute, il n'est pas devenu possesseur de bonne foi. L'obéissance l'excuse de toute faute, mais non de l'obligation de restituer. Si, au contraire, il croyait probable que la guerre était juste, il n'est pas tenu de restituer ce qui a été consommé, sauf ce dont il se serait de la sorte enrichi.

Suarez réplique (n° 359) :

En ce qui concerne la réserve de Sylvestre, il faut remarquer que le doute peut être purement négatif, par exemple quand les soldats ignorent complètement, dans un cas déterminé, les raisons qui peuvent rendre la guerre juste ou injuste, et alors ils ne sont pas tenus de s'en enquérir, ils sont suffisamment couverts par l'autorité du prince ; ou leur doute est positif, résulte de raisons concernant l'une et l'autre

partie ; et à la vérité si les arguments tendant à prouver l'injustice de la guerre étaient tels qu'ils ne puissent eux mêmes y trouver de réponses, ils seraient alors tenus de rechercher la vérité de quelque manière ; mais une telle charge ne devra pas leur être imposée facilement, à moins qu'il y ait des raisons qui fassent véritablement suspecter la justice de la guerre ; car alors il semblerait que la conscience des soldats penche plutôt vers la conviction que la guerre est injuste ; autrement s'ils ont des raisons probables de croire la guerre juste, ils peuvent licitement s'en contenter.

Il me semble qu'il n'est pas absolument exact de dire, ainsi que l'a fait Victoria, qu'Adrien et Sylvestre soient du même avis. Le premier paraît, en effet, soutenir que si après étude de la question, le doute persiste, les soldats ne doivent pas se battre, ce qui semble contredire la doctrine de saint Augustin. Sylvestre, au contraire, dit que dans ce cas, il leur sera permis de combattre ; mais il croit que s'ils ont des doutes sérieux, ils n'ont pas le droit de n'en tenir aucun compte sous prétexte qu'ils ne font qu'exécuter un ordre reçu (4). Ce en quoi il est, jusqu'à un certain point, d'accord avec **Victoria** lui-même, lorsque celui-ci écrit (n° 267) :

Cependant il pourrait y avoir de telles présomptions et de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne serait pas une excuse, même pour les sujets inférieurs qui prendraient part à la guerre. En effet, une telle ignorance pourrait bien être affectée et provenir de mauvais desseins à l'égard des ennemis ; autrement, il faudrait excuser les infidèles qui suivaient leurs princes dans la guerre contre les chrétiens, les soldats qui ont crucifié Jésus-Christ par ordre de Pilate, et même les Juifs qui, en demandant sa mort, ne faisaient qu'obéir à leurs supérieurs.

§ 5. — Opinion de Lugo et résumé.

85. — Un théologien du XVIIe siècle, le cardinal **Lugo**, a, dans son traité : *De justitia et jure*, étudié cette question des devoirs des soldats en cas de doute : nous reproduisons ci-dessous un résumé de ce qu'il a écrit à ce sujet.

Le soldat qui doute de la justice de la guerre peut-il y prendre part, sans examiner la question, mais en se conformant à l'ordre du chef ou du prince dont c'est le rôle d'apprécier la justice de la cause ? On a, à ce sujet, exprimé diverses opinions.

(4) C'est d'ailleurs l'avis de beaucoup de théologiens ; **Raymond de Penafort, Cajétan, Vasquez**, etc.

La première est que les soldats, tant sujets que volontaires, peuvent combattre toutes les fois que l'injustice de la guerre ne leur paraît point évidente.

Tanner en conclut qu'il ne faut pas facilement déclarer coupables d'un péché mortel les soldats, même non sujets, qui, disposés d'ailleurs à ne prendre part qu'à une guerre juste, se trouvent, après avoir fait une enquête sur les motifs de juste guerre qu'invoquent les deux partis, quand la guerre éclate entre des princes chrétiens, en présence d'un doute égal des deux côtés, sans pouvoir conclure positivement en faveur de l'un ou de l'autre, et considèrent que chacun d'eux combat de bonne foi et avec un droit probable : de telle sorte qu'ils croiraient pouvoir en conscience servir indistinctement l'une ou l'autre des deux causes.

On le prouve ordinairement en disant que lorsque le soldat n'est point certain de l'injustice de la guerre, il ne pèche pas en y prenant part : qu'il est obligé de penser que son prince a un juste titre de guerre ; sans quoi il fait un jugement téméraire sans motif suffisant. Donc, toutes les fois que je reste en présence d'un doute probable, je dois penser que les deux adversaires combattent justement, chacun d'eux estimant qu'il a la justice pour lui. Mais cet argument n'a pas grande valeur. Et en effet, il faut davantage pour agir et prendre effectivement part à un acte qui est préjudiciable au prochain, que pour ne pas juger ou ne pas condamner l'action de quelqu'un. Quand je ne prends pas part à un acte, quand je n'y apporte pas mon concours, je ne dois pas examiner la justice ou l'injustice de l'acte ; mais je suis au contraire obligé de le faire quand je prends part à l'acte, afin de ne pas m'exposer au danger de commettre une injustice. Si, par exemple, je vois quelqu'un préparer du poison, je n'ai pas le droit d'en conclure qu'il veut empoisonner un homme : car il se peut que ce soit un remède qu'il prépare ou un chien qu'il veut tuer, mais s'il me demande de lui procurer du poison, je dois examiner dans quel but il le demande, afin de ne pas m'exposer à participer à un homicide. Pour faire la guerre et tuer des hommes, il est plus demandé que pour ne pas juger et condamner celui qui entreprend une guerre. Car l'action que je fais moi-même entraîne plus d'obligations que celle d'un étranger qui ne me regarde pas.

Une seconde opinion est que ni le sujet ni le volontaire ne peuvent combattre, si, après avoir tout pesé, ils doutent de la justice de la guerre, parce qu'avec la conscience douteuse, on ne peut ni tuer le prochain, ni s'exposer au danger de le tuer.

Une troisième opinion enfin, assez répandue, distingue entre le sujet et celui qui n'est pas sujet. Celui ci dans le doute ne pourrait pas combattre, tandis que les sujets le pourraient parce qu ils doivent obéir à leur prince, et que cette raison n'existe pas à l'égard des étrangers et de ceux qui ne sont pas sujets.

Pour ma part, j'estime qu'il n'y a aucune différence à faire entre les uns et les autres. Ou l'action dont il s'agit est licite ou elle ne l'est pas : si elle est licite, ceux mêmes qui ne sont pas sujets peuvent la faire ; si elle ne l'est pas, nul, pas même les sujets, ne le peut. Un supérieur n'a pas le droit de commander une action illicite, et son ordre ne peut la rendre licite.

On fait quelquefois, ajoute Lugo, une différence entre les étrangers qui ont loué leurs services avant que la guerre soit déclarée et ceux

qui les louent lorsque la guerre est déclarée ; les premiers, dit-on, se sont engagés à obéir ; mais ils ne se sont pas engagés à obéir à un ordre inique. Quant aux sujets, beaucoup d'entre eux ne vont pas à la guerre parce qu'ils en reçoivent l'ordre, mais bien d'eux-mêmes et parce qu'ils le veulent.

La seule différence que l'on pourrait admettre entre le sujet et celui qui ne l'est pas, c'est que ce dernier connaît moins bien le prince qui déclare la guerre, et par conséquent sa rectitude et sa justice habituelles, qui peuvent être des motifs de présumer la justice de la guerre qu'il entreprend.

Je crois donc qu'aucun soldat, sujet ou non, ne peut combattre s'il ne considère pas comme probable la justice de la cause qu'il va défendre.

. . . .

Toute la difficulté est d'ordre pratique, et c'est la suivante : Est-ce que la seule autorité du prince qui fait la guerre est une base suffisante pour que le soldat porte un jugement sur la justice de la guerre, et en conclue qu'elle est probablement juste ? Il faut reconnaître que s'il en est souvent ainsi, on ne peut prétendre que cela soit vrai toujours et dans tous les cas. D'une façon absolue, on ne peut pas de la proposition « Le prince a commandé » conclure toujours avec probabilité : « Donc cela est juste ». Si le prince a, dans d'autres occasions, ordonné des choses criminelles, parce que telle était sa volonté, et sans se préoccuper de ce qui était permis ou défendu, il est impossible de soutenir que l'on doit penser qu'une chose est juste parce qu'il l'ordonne. Si, au contraire, le prince a l'habitude de ne rien commander à la légère, mais d'examiner avec soin les causes justes des guerres, alors, si rien ne fait voir clairement l'injustice de la guerre, des gens même de conscience timorée pourront la croire juste.

Les princes infidèles ou hérétiques ont coutume de peu s'inquiéter de la justice des guerres : il faudra donc apporter beaucoup d'attention et de soin pour se former un jugement sur celles qu'ils entreprennent. Et ceux qui seront appelés à y prendre part devront s'enquérir des causes des guerres et de leur justice avant de s'y engager, car l'histoire est là pour montrer que souvent cette justice les préoccupe peu ; ce qu'ils considèrent, c'est la satisfaction de leur ambition, leur désir de s'enrichir ou d'agrandir leur empire, de se faire un nom célèbre, etc.

Quand il s'agit de princes chrétiens et qui vivent chrétiennement, les soldats peuvent faire fond sur l'ordre que ces princes leur donnent, et combattre sans examiner autrement la question, sauf cependant dans le cas où ils entendraient des gens sages et prudents déclarer la guerre injuste ; ils devraient alors faire une enquête à ce sujet auprès d'hommes bien informés et vertueux. Car l'expérience montre suffisamment que parfois les princes chrétiens eux-mêmes entreprennent des guerres injustes, soit contre le Saint-Siège, soit contre d'autres princes chrétiens, par suite de haines qui se transmettent de générations en générations.

Dans les guerres défensives, il pourra arriver plus facilement que l'avis du prince suffise au sujet pour combattre justement ; mais ce n'est pas là une règle générale, ni absolue.

Comme on le voit, si les théologiens sont d'accord sur

certains points, il existe entre eux des différences d'opinions sur d'autres.

Ils sont d'accord sur les deux points suivants :

1° Si l'injustice de la guerre est manifeste ou si elle devient évidente après enquête, on n'a pas le droit d'y prendre part ;

2° Si le doute (doute spéculatif) sur la justice de la guerre persiste, après que l'on a cherché à le dissiper, on a le droit de se battre. — Adrien seul a soutenu l'opinion contraire qui paraît en contradiction formelle avec la doctrine de saint Augustin.

Mais au moment où, pour des raisons sérieuses, la justice de la guerre paraît douteuse, peut-on ne tenir aucun compte de son doute et s'en rapporter à l'avis du prince, ou au contraire, est-on tenu de s'efforcer de dissiper son doute, en demandant — c'est le moyen indiqué par nos auteurs — l'opinion de gens compétents et sages ?

Oui, toujours, du moment où l'on doute, répondent *saint Raymond de Penafort*, *saint Antonin*, *Ange Carletti*, *Lupus*, *Cajétan*, *Sylvestre* (voir n°s 82 et 84) ;

Quand il y a de telles présomptions ou de tels indices de l'injustice de la guerre que l'ignorance ne saurait être une excuse, dit *Victoria* (voir n° 84 *in fine*) ;

Quand il y a des raisons qui font véritablement suspecter la justice de la guerre, dit *Suarez* (voir n° 84 ; voir également *Banez*, n° 60, et *Vasquez*, n° 83) ;

Quand le prince qui déclare la guerre a fait voir par sa conduite antérieure le peu de souci qu'il prend de la justice ou de l'injustice de ses actes, et dans ce cas, le doute est de rigueur, dit *Lugo* (voir n° 85) ;

Ou même quand le prince est un prince chrétien et qui a l'habitude d'agir chrétiennement et justement, si l'on entend des gens sages et prudents déclarer que la guerre est injuste, ajoute le même auteur (voir n° 85).

Septième Section

Les conséquences de la doctrine et les Droits du vainqueur

De tout ce qui précède, les théologiens et les canonistes concluent les droits du vainqueur (1), qui sont les suivants :

1° Reprendre ce qui lui a été enlevé ;

2° Assurer la paix, qui est le but de la guerre ;

3° Punir les coupables.

Chapitre premier

Reprendre ce qui a été enlevé

86. — Il est permis, dit **Victoria** (n° 257), de reprendre ce que l'on avait perdu en totalité ou en partie. Cela est si évident qu'il n'est pas besoin de démonstration ; c'est, en effet, dans ce but que l'on entreprend ou que l'on fait la guerre (2).

Et, en effet, la guerre juste, dit **saint Isidore** (Orig. XVIII, n° 2, cap. I), et c'est une des définitions rapportées dans le *Décret de Gratien* (voir n° 199), est celle qui est entreprise *de rebus repetendis*, pour reprendre des biens (3).

86. = (1) En supposant bien entendu que le vainqueur soit celui qui a juste guerre. Car celui qui n a pas juste guerre n'a aucun droit : il est même, comme nous le verrons plus loin (n° 98), tenu à la réparation des dommages qu'il a causés.

(2) Voir aussi à ce sujet **Victoria**, n° 292, et **Suarez**, n° 369.

(3) Voir n° 19, note 1.

Il est clair aussi que celui qui a été obligé de faire la guerre pour reprendre ce qui lui avait été enlevé aura droit à la compensation des dépenses qu'il a dû faire, ou des dommages que la résistance de l'ennemi lui aura causés. **Saint Raymond de Penafort** (SUMMA RAYM., lib. II, tit. V, 12, q. 5) développe ainsi cette pensée :

> On a le droit de garder ce que l'on prend aux ennemis, jusqu'à concurrence de son travail et de ses peines, et du dommage que l'on a éprouvé, soi et les hommes que l'on commande, tant que l'ennemi n'offre pas de faire droit ou de donner satisfaction : mais quant aux sujets qui, craignant Dieu plus que les hommes, n'ont pas voulu aider leur seigneur dans une guerre injuste, de leur appui, leur secours, ou leur aide, je crois qu'il est absolument défendu de les dépouiller ; car la peine doit frapper les auteurs du délit, et elle ne doit pas excéder le dommage causé.

De même **Victoria** (nos 258 et 296) (4) :

> On peut s'emparer des biens des ennemis jusqu'à concurrence des dépenses de la guerre et des dommages injustement causés par eux.
> 1° Ces dépenses et ces dommages sont dus par l'ennemi qui a violé le droit : le prince peut donc les réclamer et les faire payer par la guerre ;
> 2° Lorsqu'il n'a à sa disposition que ce seul moyen, le particulier peut s'emparer de tout ce qui lui est dû par son débiteur ;
> 3° S'il y avait un juge légitime des deux parties qui se font la guerre, il devrait condamner les injustes agresseurs, violateurs du droit, non seulement à la restitution des choses enlevées, mais à la réparation de tous les dommages, y compris les dépenses occasionnées par la guerre. Or, le prince qui a juste guerre remplit dans la cause de la guerre le rôle de juge : donc il peut exiger des ennemis la compensation de tous les dommages.
> On peut s'emparer du territoire, des forteresses, des villes fortifiées des ennemis et les garder dans la mesure où cela est nécessaire pour compenser les dommages causés par les ennemis, si ceux-ci, par exemple, ont incendié une ville, ou des forêts, ou des vignes, ou des plantations d'oliviers.

Un cas particulier dans la reprise des biens est celui où peut s'exercer le droit de *postliminium*, ce que **Sylvestre** (SUMMULA, V° BELLUM) expose ainsi qu'il suit :

> Un troisième résultat de la guerre est le droit de *postliminium* (5) ;

(4) Voir également **Victoria**, nos 292 et 283, et **Suarez**, nos 369.

(5) Ce droit qui s'étendait autrefois aux personnes et par lequel les prisonniers de guerre, devenus esclaves, recouvraient la condition d'hommes libres quand ils étaient délivrés de la puissance du vainqueur, n'existait plus au temps de Sylves-

c'est le droit, constitué par les lois et les coutumes, d'après lequel la chose enlevée et qui est reprise à l'ennemi dans son état primitif, doit être restituée à son propriétaire : ce droit, en ce qui concerne les choses, doit être observé de telle façon que si quelqu'un a perdu dans la guerre une chose lui appartenant, elle lui soit intégralement restituée, si on la recouvre. Ainsi les animaux enlevés par les ennemis et repris par nos soldats doivent être restitués à leurs anciens propriétaires. Cela est vrai pour les choses qui ont un *postliminium*, comme les chevaux, les navires et leur chargement, les chars, les bœufs, et autres choses capables d'être utilisées à la guerre, et la prescription ne court pas contre elles. Mais les armes ne sont pas restituées à ceux qui les ont perdues, parce qu'il est honteux de les avoir perdues. Pourtant, en conscience, elles doivent être rendues (*Somme Angélique*), mais on admet le contraire parce que la loi l'a établi comme une peine pour ceux qui ont été assez lâches pour les laisser prendre.

Chapitre II

Assurer la paix, qui est le but de la guerre

87. — Le prince ayant juste guerre, dit **Victoria** (nº 259), peut aller plus loin, dans la mesure où cela est nécessaire pour s'assurer la paix et la sécurité du côté des ennemis (1) : raser, par exemple, une de leurs citadelles, et si cela est indispensable pour supprimer tout danger ultérieur, construire un ouvrage fortifié sur le territoire ennemi.

1° Comme nous l'avons déjà dit, le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité : celui qui fait justement la guerre a donc le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour assurer la paix et la sécurité.

2° Les hommes mettent avec raison la sécurité et la paix au nombre des biens désirables ; car même vivant dans l'abondance des autres biens, ils ne pourraient vivre heureux s'ils n'avaient pas la sécurité. Si donc les ennemis les attaquent et troublent la tranquillité de l'Etat, ils peuvent chercher à l'assurer par les moyens convenables.

3° Contre les ennemis intérieurs, c'est-à-dire contre les mauvais citoyens, il est permis d'agir ainsi : de même contre les ennemis extérieurs. Si en effet, à l'intérieur de l'Etat, un concitoyen viole le droit d'un autre, le magistrat ne se contente pas de condamner l'auteur de l'injustice à la réparer, mais encore, s'il donne pour l'avenir des motifs de crainte, on l'oblige à fournir caution ou même à quitter

tre que pour les choses. L'abolition de l'esclavage entre chrétiens avait entraîné l'abolition du droit de *postliminium* relativement aux personnes, comme on le verra plus loin.

87. = (1) Voir Suarez, nº 382.

la ville, de manière à éviter tout danger de son fait. Il en résulte qu'après que la victoire a été remportée et les biens enlevés restitués, on peut exiger des ennemis, des otages, des armes, des navires, ou toutes autres choses qui, de bonne foi et loyalement, paraissent nécessaires pour maintenir l'ennemi dans le devoir et écarter tout danger ultérieur provenant de lui.

Pour assurer la sécurité, dit-il encore (voir n° 297), et se mettre à l'abri de tout danger provenant de l'ennemi, on peut aussi s'emparer d'une citadelle, d'une ville ennemie, et la conserver quand elle est nécessaire à la défense, et si on doit ainsi enlever aux ennemis l'occasion ou la possibilité de nuire.

Chapitre III

Punir les coupables

88. — Non seulement tout cela est licite, ajoute **Victoria** (n° 260), mais même, après avoir remporté la victoire, après être rentré en possession de ce qui avait été ravi, après avoir assuré la paix et la sécurité, on peut punir les violations du droit dont les ennemis se sont rendus coupables, sévir contre eux, et les châtier à cause de l'injustice qu'ils ont commise (1).

Et il en donne les raisons que nous avons déjà vues et longuement développées dans les chapitres précédents.

Si les conséquences qu'il en tire, comme tous les autres théologiens de la même époque ou des temps antérieurs, nous paraissent parfois dures et même cruelles, c'est qu'à la notion de la guerre, acte de justice vindicative, exécution d'une juste condamnation, nous avons substitué celle de la guerre, duel, moyen de terminer un conflit ou de décider qui règnera sur une province ; c'est que nous sommes revenus à la théorie païenne de la guerre juste des deux côtés et du droit du plus fort, ou du moins du droit prétendu par le fait même que l'on est le plus fort (2). Il ne faut donc pas perdre de vue que tout

88. = (1) Nec tantum hoc licet, sed etiam pacta victoria, recuperatis rebus, et pace etiam et securitate habita, licet vindicare injuriam ab hostibus acceptam, et animadvertere in hostes et punire illos pro injuriis illatis.

(2) Combien y aurait-il encore de guerres possibles à notre époque si le droit international était, en ce qui concerne la guerre, basé sur la doctrine de saint Thomas et de ses commentateurs ?

ce qui suit s'applique uniquement au cas d'une guerre juste ; or d'après la doctrine des théologiens du moyen âge, la guerre n'est juste que s'il y a eu une faute commise, et une faute très grave, proportionnée aux maux de la guerre : elle suppose donc primitivement *un coupable, et un très grand coupable,* qui d'ailleurs aggrave considérablement son crime par le refus de le réparer et l'obligation dans laquelle son opiniâtreté met son juge de lui déclarer la guerre, pour obtenir justice et paix. Le coupable est donc responsable, non seulement de sa faute primitive, mais de toutes les morts et de tous les maux causés par la guerre, tant à ses propres sujets, dont beaucoup souvent n'ont pas été complices de sa faute, qu'à ceux du prince qui a juste guerre. Celui-ci, juge avant la guerre, l'est également après la victoire, et il peut — et doit parfois — faire exécuter sa juste sentence, même par la mise à mort des coupables (3).

Parmi les peines portées se trouvent : 1° le butin ; 2° l'esclavage ; 3° la condamnation à mort ; 4° d'autres châtiments ; nous examinerons successivement ce qu'en disent nos auteurs.

§ 1. — Le Butin.

89. — Au sujet du butin, les théologiens examinent surtout trois questions : 1° que peut-on prendre ; 2° peut-on dépouiller les innocents ; 3° peut-on piller les villes. Passons en revue les textes.

a) *Ce qui peut être pris.*

La discipline militaire, dit **saint Ambroise** (Lib. de Patriarchis, seu lib. de Abrah., cap. 3) veut que tout le butin pris par le vainqueur soit apporté au roi (1).

Sans doute afin de le partager, ajoute **saint Thomas** (Summa, 2.2, qu. LXVI, art. 8), qui dit un peu plus loin :

(3) Voir Suarez, n° 369-3°.

89. = (1) Quant à moy, je dy que les choses que ung homme peut conquester sur ses ennemis sont à lui, se nous avons en considération que paravant, elles estoient à ses ennemis, car ils en ont perdu la seignorie sur elles, mais ils ne sont mie par telles fourmes à ceulx qui les ont gaingnées qu'ils ne soient tenus de les baillier au duc de la bataille (Canon Dicat. XXIII, 5), et le duc les doit départir à ses gens chascun selon la vaillance de son corps (**Hon. Bonet**, *Arbre des batailles*, III° partie, ch. 43).

En ce qui concerne le butin, il faut distinguer : si ceux qui ont pris le butin aux ennemis ont juste guerre, ils deviennent propriétaires des choses qu'ils ont prises par la force dans la guerre, et cela n'a pas le caractère de rapine, d'où il résulte qu'il n'y a pas lieu à restitution. Toutefois ceux qui ont juste guerre peuvent, en prenant le butin, pécher par cupidité dans leur intention mauvaise, si par exemple, ils combattent, non pour la justice, mais surtout pour le butin (2).

C'est aussi l'opinion de **saint Raymond de Penafort** (Summ. Ray., lib. II, tit. V, 12, q. 5) : Celui qui a guerre juste, qui ne la fait que contre des coupables, et qui n'a pas une intention mauvaise, a pour lui tout ce qu'il prend aux ennemis, et n'est pas tenu à la restitution (*Dist.* I. *c. jus gentium ; et causa 23, qu. 7, c. Si de rebus*).

Un second résultat de la guerre, écrit **Sylvestre** (Summa Sylv., v° bellum), est que les biens qui sont pris deviennent la propriété de ceux qui les prennent ; ils doivent être mis en commun et remis au chef, qui les distribue à chacun suivant ses mérites ; autrement, c'est de la rapine, à moins cependant qu'une ancienne coutume autorise chacun à garder ce qu'il a pris ; car alors il n'y a plus lieu de partager, comme cela se fait d'ordinaire.

Il faut limiter le butin aux objets mobiliers ; car les autres sont attribués à l'État, et aussi distinguer les choses prises après la victoire, celles qui sont prises avant devenant seules la propriété de ceux qui les ont prises. La Somme Angélique ne fait pas cette distinction, mais la vérité est qu'il faut la faire.

D'après le droit des gens, les biens mobiliers deviennent la propriété de celui qui s'en empare, même au delà de la compensation des dommages (**Victoria**, n° 293) (3).

Celui qui combat dans une juste guerre, dit **Lupus** (Tract. de bello et bellator.), n'est pas tenu à la restitution du butin ; celui-ci appartient à celui qui l'a pris, qu'il s'agisse des biens de celui qui combat injustement, des biens de ceux qui sont sous sa dépendance, ou des biens de *ses hommes* ; et cela jusqu'à concurrence de ce qui lui est dû à raison de l'injustice ou de l'offense et du dommage qui lui a été causé, à lui ou aux siens, jusqu'à ce qu'il ait obtenu satisfaction, suivant l'appréciation de sa conscience droite, ou jusqu'à ce que l'ennemi soit disposé à lui accorder satisfaction et qu'il offre de se conformer au droit. Par *ses hommes*, il faut entendre ceux qui, craignant plus les hommes que Dieu, ont suivi leur seigneur dans une guerre injuste : quant à ceux qui ne lui ont prêté ni aide, ni secours, et ne l'ont pas favorisé, nous ne croyons pas qu'il faille les punir, car la peine doit frapper seulement les auteurs de la faute.

(2) Circa prædam distinguendum est ; quia si illi qui deprædantur hostes, habeant justum bellum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur : quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes peccare per cupiditatem et prava inventione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. — Voir sur ce passage de saint Thomas : **Soto**, *De just. et jure*, lib. V, qu. III, art. 5.

(3) Tous les biens mobiliers qui, dans les combats, sont pris par les soldats leur appartiennent et n'entrent pas en compte comme réparation du dommage au sujet duquel la guerre est entreprise (**Banès**, *Schol. Comm. in* 2. 2, qu. XL, art. 1, dubium 10). — Voir à ce sujet **Suarez**, nos 369 et suivants.

b) *On n'a pas le droit de dépouiller les innocents.*

90. — En effet, divers canons défendent de dépouiller ceux que l'on doitprésumer être innocents (1).

Ceux qui dépouillent les pèlerins, ceux qui viennent prier dans un sanctuaire, les clercs, les moines, les femmes, ou les pauvres qui ne portent point d'armes, prennent leurs biens, ou leur font quelque mal, doivent être frappés d'anathème s'ils ne réparent convenablement leurs fautes (**Nicolas II**, *Concil. Roman.*, 1059 ; *Decret.*, causa XXIV, quest. III, can. 25).

Nous renouvelons la prescription que les prêtres, les moines, les frères lais, les étrangers, les marchands (2), les paysans qui vont et viennent, ou qui s'occupent de la culture, les animaux qu'ils emploient au labour, et qui portent des semences aux champs, jouissent d'une complète immunité (**Alexandre III**, au *IIIe Concile de Latran, en* 1179 ; *Decretal. Greg. IX*, lib. I, tit. XXXIV, c. 2) (3).

Bien que ces canons aient été promulgués à l'occasion des guerres privées, ils étaient applicables aux guerres générales : en vertu du droit naturel, en ce qui concernait les femmes, les étrangers, etc., et en vertu du droit positif en ce qui concernait les prêtres, les moines, les pèlerins, etc., qui jouissaient déjà auparavant d'immunités particulières.

Ceux qui auraient contrevenu à ces canons sont, dit

90. = (1) Que faut-il entendre par les « *innocentes* » et les « *nocentes* » ?

Il faut bien remarquer, dit **Banès** (*Schol. comm. in* 2. 2, qu. XI, art. 1, dub. 10), que parmi les ennemis, les uns sont coupables, ceux par exemple qui font la guerre ou qui en sont responsables, et qui, même s'ils ne peuvent porter les armes, sont présumés coupables ; les autres, en vertu du droit positif, sont considérés comme innocents : tels les prêtres, les moines, les étrangers, les agriculteurs, etc.

D'après **Suarez** (n° 372), les innocents sont : en vertu du droit naturel, les femmes, les enfants, et tous ceux qui sont incapables de porter les armes ; en vertu du droit des gens, les ambassadeurs ; et en vertu du droit positif, chez les chrétiens, les religieux, les prêtres, et autres personnes indiquées par les canons. On ne peut jamais les condamner à mort, ni les dépouiller de leurs biens, sauf dans des cas particuliers qu'il étudie (n° 374). Il faut également compter parmi les « innocentes » les étrangers non alliés, les « neutres ».

(2) Dans certaines versions de ce texte, on trouve également « les écoliers tant quand ils se trouvent dans le lieu de leurs études que lorsqu'ils y vont ou qu'ils en reviennent » (*Collectio Casselana*). Voir également **H. Bonet**, III, chap. 86 et 88.

(3) On trouve aussi dans le *Décret* divers autres canons relatifs à la protection des églises, des pèlerins, etc., savoir :

Causa XXIV, qu. III, can. 24 : Paternarum traditionum, etc., attribué par le *Décret* au pape Urbain ;

Causa XXIV, qu. III, can. 23 : Si quis Romipetas, etc., attribué par le *Décret* au pape Calixte, et indiqué aussi comme can. 17 du Ier Concile de Latran en 1123.

saint Antonin (*op. cit*, tom. II, tit. III, cap. I), tenus de restituer.

Il y a lieu à restitution de la part de celui qui a juste guerre, quand il a pris les biens des églises non fortifiées, ou des clercs, ou qu'il a dépouillé les voyageurs, les étrangers, les marchands, ou autres innocents.

Cajétan (SUMMULA, v° BELLUM) fait à ce sujet les observations suivantes :

Mais il y a des membres de l'Etat qui ne font point partie du peuple et qui ne pourraient être justement privés de leurs biens. Il ne faut pas oublier que certaines personnes sont, d'après le droit canonique, exemptes des dommages de la guerre ; elles sont indiquées au chapitre INNOVAMUS (de la paix et de la trêve) où il est dit : Nous ordonnons que les prêtres, les moines, les frères lais, les étrangers, les marchands, les paysans, qui vont et viennent aux champs, les animaux qui leur servent à labourer et à porter les semences, soient en toute sécurité. Et (XXIV, qu. 3, cap. PATERNARUM) il est dit aussi : *aratores*. Ces canons raisonnables et saints appartiennent-ils au droit positif ou suppriment-ils des abus, je l'ignore, mais par le mot : *marchands*, j'entends non les marchands qui résident dans le pays, mais ceux qui le traversent ou sont étrangers ; car pour les marchands du pays, je ne vois pas en quoi ils différeraient des artisans.

On peut toutefois enlever, dans certains cas, à ceux qui ne sont en rien coupables, les choses dont les ennemis pourraient utilement se servir pour la guerre ; **Victoria** (n°s 281 et 282) l'explique ainsi :

On peut prendre aux innocents les choses dont les ennemis devraient se servir contre nous : armes, navires, machines de guerre, et si cela est nécessaire pour affaiblir les forces ennemies, brûler ou détruire les maisons, tuer les chevaux, anéantir toutes les ressources qui serviraient à alimenter une guerre injuste.

Mais si la guerre peut se faire convenablement sans dépouiller les cultivateurs et autres innocents, il semble qu'il n'est pas permis de les dépouiller ; car la guerre a pour raison d'être une injustice ; il n'est pas permis d'user du droit de la guerre vis-à-vis d'innocents, si on peut autrement réparer l'injustice (4).

Mais Victoria ne partage pas l'opinion de Sylvestre quand ce dernier ajoute à ce qui précède que, même lorsqu'il y a eu cause juste

(4) On peut aussi, d'après Victoria (Voir n° 284), quand la guerre se présente dans des conditions telles qu'il est permis de dépouiller indistinctement les coupables et les innocents, emmener ceux-ci en captivité, non pour les réduire en esclavage (à moins qu'ils ne soient pas chrétiens), mais pour faire payer leur rançon : par exemple s'il n'est pas possible d'obtenir autrement la réparation des dommages causés, car, dans ce cas, on peut (n° 283) dépouiller les innocents. Voir à ce sujet Suarez, n°s 373 à 376.

pour dépouiller les innocents, le vainqueur est obligé, une fois la guerre terminée, de restituer tout ce qui subsiste encore. L'opinion de *Sylvestre*, dit-il, est honorable et peut être défendue ; mais pour moi, je crois que par suite du droit de la guerre, le droit de ceux qui font la juste guerre prime tout le reste ; je ne crois donc pas que ce que l'on a eu le droit de prendre soit sujet à restitution.

c) *Le pillage d'une ville.*

91. — D'après **Cajétan** (SUMMULA, v° BELLUM), le prince peut comme châtiment autoriser le pillage d'une ville :

Les dommages que, dans une guerre juste, on a causés, non seulement aux combattants, mais même à d'autres membres de l'État contre lequel on a guerre juste, sont exempts de toute faute, et leurs auteurs ne sont pas tenus de restituer ; même si, accidentellement, les dommages ont atteint des innocents, soit, par exemple, si une ville est livrée au pillage et si licence est donnée de prendre les biens de chaque citoyen, quoique parmi eux il puisse y en avoir qui sont innocents : par suite de ces sentences de justice de la guerre, on n'est pas tenu de distinguer si une partie des citoyens sont d'injustes ennemis et d'autres des innocents ; car tout l'État est présumé ennemi (1), et tenu pour tel, et c'est pourquoi l'État tout entier est condamné et ravagé. Et à proprement parler, cela est juste, même si, par accident, quelque citoyen souffre injustement, car ce qui arrive par accident est en dehors des règles ; il en serait tout autrement, si intentionnellement on agissait contre un innocent.

C'est également l'opinion de **Victoria** (n° 294) :

Il n'est pas en soi-même défendu de permettre aux soldats le pillage d'une ville, si cela est nécessaire pour faire la guerre, épouvanter les ennemis, ou surexciter le courage des soldats : de même on peut incendier une ville pour une cause raisonnable. Cependant comme de telles autorisations entraînent beaucoup d'actes de cruauté et de sauvagerie indignes d'un homme, c'est sans doute une iniquité très grande de livrer au pillage une ville sans nécessité absolue ; mais si la nécessité l'exige, cela n'est pas interdit (2). Toutefois le pillage ou l'incendie d'une ville ne peut avoir lieu que sur l'ordre du prince ou du chef ; car les soldats ne sont que des exécuteurs et non des juges : et les chefs sont tenus de défendre, et autant qu'ils le peuvent, d'empêcher tous les excès.

91. — (1) L'État tout entier peut être puni pour la faute de son roi, car l'État est tenu de ne confier le pouvoir qu'à un homme qui l'exerce justement et n'en abuse pas : en agissant autrement, il s'expose à un danger (**Victoria**, *De pot. civili,* 12).

(2) Il faut pour comprendre cette opinion de Victoria tenir compte des mœurs du temps et des observations que nous avons faites au n° 88, et remarquer aussi que dans son *Traité du Droit de guerre*, **Victoria** étudie les questions au seul point de vue de la justice, c'est-à-dire qu'il définit ce que l'on a le droit de faire sans injustice : mais comme il le fait remarquer dans les règles de la guerre (n°s 303 à 305), certaines obligations peuvent naître du fait de la charité.

§ 2. — L'Esclavage.

92. — Dans une guerre publique, dit **J. de Lignano** (Tract. de bellos, v, 3), déclarée par l'autorité du prince, le vainqueur devient maître et le prisonnier devient esclave, à titre d'ennemi.

Mais ce droit est supprimé entre chrétiens et par suite celui de postliminium (voir note n° 86); c'est ce que constate **Sylvestre** (Summ. Sylv., v° bellum) :

> Si la guerre est juste, un premier résultat qui en découle, c'est que les prisonniers deviennent esclaves, bien qu'aujourd'hui entre chrétiens les droits de captivité et de postliminium soient supprimés, ainsi que le droit de servitude d'après une coutume à laquelle il faut adhérer.

Lupus (Traité de bello et bellat.) le constate également :

> Bartole expose très nettement qu'il faut bien se mettre dans l'esprit qu'aujourd'hui, d'après la coutume usitée entre chrétiens, on n'admet plus le droit d'esclavage, ni celui de postliminium : par conséquent les prisonniers ne deviennent plus esclaves (1).

§ 3. — Les condamnations capitales.

93. — Le droit de condamnation à mort ne peut évidemment s'exercer que contre des coupables : ainsi les innocents ne doivent jamais être mis à mort sous quelque prétexte que ce soit.

a) *Les innocents* (1).

Jamais, en soi et intentionnellement, il n'est permis de tuer les innocents (**Victoria**, n° 277).

Donc, même dans la guerre contre les Turcs, il n'est pas permis de tuer les enfants, ni les femmes (**Victoria**, n° 278).

Ni, dans les guerres entre chrétiens, les cultivateurs inoffensifs, ni toute la population civile et paisible : car tous doivent être présumés innocents tant que le contraire n'est pas démontré. Pour la même

92. = (1) Se ung chrestien aujourd'huy prent ung aultre, se il pourroit en faire ce que les lois anciennes jadis devisèrent, serf de celui qui le aura prins. Et je respons vraiment que non, car celles lois ne furent mie prinses entre les chrestiens en commun usaige, et si est très grant inhumanité et très laide chose de vendre son frère chrestien comme une beste lequel est mis hors de servitude par le très précieulx sang de nostre benoist sauveur Jhesucrist (**H. Bonet**, *Arbre des batailles*, 3e partie, ch. XLV).

93. = (1) Voir **Suarez**, nos 377 à 381.

raison, il n'est pas permis de mettre à mort les étrangers, soit qu'ils voyagent, soit qu'ils habitent le pays ennemi : car ils sont innocents, et en vérité ne peuvent être considérés comme ennemis : de même encore les clercs et les religieux que l'on doit considérer comme innocents dans la guerre, sauf preuve contraire, comme lorsqu'on les trouve les armes à la main (**Victoria**, n° 278).

Il n'est pas davantage permis de tuer les innocents par le motif qu'ils constitueraient plus tard un danger. Car on n'a pas le droit de faire le mal pour éviter même un plus grand mal, et de mettre quelqu'un à mort pour une faute qu'il n'a pas encore commise : il est donc défendu de tuer les enfants des Sarrasins sous le prétexte que lorsqu'ils seront grands ils combattront les chrétiens (**Victoria**, n° 280).

94. — Toutefois, il peut arriver accidentellement que des innocents soient tués, sans que pour cela ceux qui ont guerre juste soient coupables.

Toutefois, accidentellement, il est permis de tuer des innocents, même en connaissance de cause, par exemple quand, dans une guerre juste, on assiège une ville où l'on sait qu'il y a un grand nombre d'innocents, mais lorsqu'on ne peut employer des machines ou des projectiles ou mettre le feu aux édifices sans faire périr des innocents en même temps que des coupables. La raison en est qu'autrement il ne serait pas possible de faire la guerre même aux coupables (**Victoria**, n° 279) (1).

Mais il ne faut pas que la guerre entraîne des maux plus grands que ceux qu'elle a pour but d'écarter. Si donc il est de peu d'importance pour la victoire complète de prendre une ville dans laquelle il y a un grand nombre d'innocents, il n'est pas permis, pour réduire quelques ennemis, de tuer un grand nombre d'innocents, en employant des procédés qui frappent indifféremment les uns et les autres (**Victoria**, n° 279).

b) *Les coupables.*

95. — En ce qui concerne les coupables, tout au moins les principaux, la peine de mort est permise.

Quand la victoire est acquise et que la situation ne présente plus de danger, on a le droit de mettre à mort les coupables.

Car la guerre n'a pas seulement pour but de reprendre les choses injustement enlevées, mais aussi de punir les injustices. Or, pour

94. = (1) Voir Suarez, n° 379.

Dans plusieurs endroits au cours de ce chapitre, nous nous sommes contenté de résumer les passages de Victoria, au lieu de les reproduire avec tous leurs développements. Le lecteur qui voudra en connaître le texte complet n'aura qu'à se reporter à la traduction qui se trouve dans la IIIe partie de notre ouvrage et aux numéros indiqués à chaque citation de **Victoria**.

De même, en ce qui concerne **Suarez**, nous nous sommes contenté, toutes les fois qu'il est d'accord avec Victoria, d'indiquer les endroits où il a traité la même question et les numéros de la traduction du « *De bello* » que l'on pourra consulter dans la IIIe partie.

punir une injustice, il est permis d'en mettre à mort les auteurs ; cela est permis à l'égard des malfaiteurs qui sont sujets de l'Etat ; cela l'est donc aussi à l'égard des étrangers (**Victoria**, n° 288) (1).

Mais pour le seul motif de punir une injustice, il n'est pas toujours permis de mettre à mort tous les coupables.

Il ne serait pas permis, s'il s'agissait de citoyens du pays, en présence d'un crime commis par une province ou une ville, de mettre à mort tous les coupables, ni dans une révolte générale d'exécuter toute une population. C'est pour un fait de ce genre que saint Ambroise refusa à Théodose l'entrée de l'église. Il faut considérer « l'injure » faite par les ennemis, les dommages qu'ils ont causés, et leurs autres actes délictueux, et s'inspirer de cette considération pour déterminer la peine et le châtiment, en écartant tout sentiment inhumain ou cruel (**Victoria**, n° 289).

Victoria s'est souvenu, on le voit, des paroles de **saint Augustin** (Ep. 205 ad Bonifac.) : « Le vaincu et le captif ont « droit à la miséricorde, surtout lorsqu'il n'y a point de « crainte de voir la paix troublée de nouveau. »

Mais lorsque la paix n'est pas possible autrement, on peut mettre à mort tous les coupables ; c'est, suivant lui, le cas pour les infidèles qui attaquent les chrétiens (2) :

Parfois cependant, on peut et on doit mettre à mort tous les coupables. C'est lorsque la paix ne peut être obtenue qu'en détruisant tous les ennemis ; c'est le cas quand il s'agit des infidèles, desquels on ne peut jamais et à aucunes conditions espérer une paix équitable. C'est pourquoi l'unique remède est de supprimer tous ceux qui peuvent porter les armes, à condition, bien entendu, qu'ils soient coupables. Mais je ne crois pas cela permis dans une guerre entre chrétiens (**Victoria**, n° 290).

c) *Les prisonniers et les otages.*

96. — On peut, dans une guerre juste, mettre à mort tous les prisonniers et ceux qui se sont rendus, s'ils sont coupables, sans violer à proprement parler la justice.

Mais il faut se conformer au droit des gens, dans la mesure où les hommes de bien ont coutume de le faire ; or, il est admis par la coutume et le droit des gens que les prisonniers ne sont pas mis à mort, à moins qu'ils n'aient pris la fuite. Quant à ceux qui se rendent, ils stipulent d'ordinaire qu'ils auront la vie sauve (**Victoria**, n° 291).

On n'a le droit de mettre à mort les otages qui, soit au moment des trêves, soit lorsque la guerre est terminée, sont remis par les ennemis, dans le cas où ces derniers manquent à leur parole, que si les otages

95. = (1) Voir **Suarez**, n° 369.

(2) Pour Victoria, comme pour tous les hommes de son époque, avec les Sarrasins, il y a guerre perpétuelle ; même après la victoire, la guerre continue. Voir n° 162.

sont pris parmi les coupables ; mais non s'ils sont au nombre des innocents, comme les enfants, les femmes, et autres personnes innocentes (**Victoria**, n° 285).

§ 4. — Autres peines.

97. — Nous avons vu (n° 56) que, selon **Cajétan**, le prince pouvait ordonner, à titre de peine, la continuation de la guerre, mais que **Suarez** combattait énergiquement cette opinion.

Victoria lui concède le droit, toujours à titre de peine, de priver les coupables d'une partie de leur territoire, d'une citadelle, d'une place forte, d'exiger un tribut, de déposer parfois les princes ennemis, ou de s'attribuer, si cela est nécessaire, le principat.

A titre de peine, il est également permis de condamner les ennemis, en proportion de l'injure reçue, à la cession d'une partie du territoire, ou pour la même raison à l'abandon d'une citadelle, d'une ville forte ; mais cela doit se faire avec modération, et non en proportion de ce que l'on peut prendre ou envahir par la force ou la puissance des armes (**Victoria**, n° 298) (1).

Il est permis d'imposer des tributs, tant pour compenser les dommages que comme peine et punition (**Victoria**, n° 299).

Est-il permis de déposer les princes ennemis, d'en établir de nouveaux, ou de conserver pour soi-même le principat ? Cela n'est pas permis indistinctement et quelle qu'ait été la cause de la guerre juste ; l'action injuste commise par les ennemis peut être suffisante pour constituer une cause juste de guerre et insuffisante pour déposer le prince ou supprimer le principat (**Victoria**, n° 300).

Mais il peut y avoir parfois des raisons légitimes et suffisantes pour le faire : la multitude et l'atrocité des dommages et des injures, et surtout la nécessité d'obtenir ainsi une paix et une sécurité que l'on ne pourrait obtenir autrement, quand il y aurait, si on ne le faisait pas, imminence de danger pour l'État (**Victoria**, n° 301).

Mais il ne faut pas oublier, ajoute **Victoria**, que la peine doit être proportionnée à la culpabilité de celui que l'on punit. Or, il pourra arriver que des princes, même n'ayant pas juste cause, feront la guerre de bonne foi, avec une telle bonne foi qu'on ne saurait les considérer comme des coupables. Alors, il ne serait pas permis de punir, ni par conséquent de rien prendre au delà d'une juste compensation, ni de mettre personne à mort. Et on sait qu'en particulier le cas de bonne foi, même dans une guerre injuste, peut être fréquent pour les soldats (**Victoria**, n° 302).

97. = (1) Mais, fait remarquer **Suarez** (n° 382), si l'on a fait, pour assurer la paix et la tranquillité dans l'avenir, une chose qui peut avoir en même temps le caractère d'une peine (comme s'emparer d'une ville, d'un territoire, etc.), il faut la faire à ce double titre, et il n'est pas permis de multiplier sans raison les dommages que l'on impose aux ennemis.

Victoria termine son traité par l'article suivant (n° 305), qui forme, dit-il, la troisième des règles de la guerre :

Après la victoire, lorsque la guerre est terminée, il faut user de la victoire avec une modération et une modestie chrétiennes : le vainqueur doit se considérer comme un juge qui prononce entre deux États dont l'un a violé les droits de l'autre. C'est comme un juge et non comme un accusateur qu'il doit prononcer la sentence qui rétablit la justice en faveur de la partie lésée. Mais après avoir châtié les coupables comme ils le méritent, il faut s'attacher à réduire autant que possible le désastre et le malheur de l'État coupable ; d'autant plus que la plupart du temps, chez les chrétiens, toute la faute provient des princes ; car les sujets sont de bonne foi en combattant pour leurs princes, et il est fort injuste, ainsi que l'a dit le poète, que les Achéens soient punis pour les folies de leurs rois.

Chapitre IV

De la restitution

Il nous paraît utile de revenir sur la question de la restitution due en justice à la suite d'une guerre. Les théologiens distinguent la restitution dans le cas de guerre injuste, puis dans le cas de guerre juste ; enfin le cas où, bien que la guerre soit injuste, il n'y a pas lieu à restitution.

§ 1. — De la restitution dans le cas de guerre injuste.

98. — Citons d'abord quelques textes relatifs à la restitution dans le cas d'une guerre injuste (1).

S'il est établi que quelqu'un a fait injustement la guerre à un autre, efforcez-vous de l'amener à restituer à leurs possesseurs toutes les choses dont il s'est emparé par la violence, et à délier de leurs serments ceux qui ont été forcés de lui en prêter. S'il s'y refuse, et qu'il soit incontestablement dans son tort, vous l'y obligerez par une sentence d'excommunication, et vous frapperez d'interdit les territoires qu'il

98. — (1) Les textes conformes à ceux que nous rapportons ici abondent, on le comprend aisément. Voir : **Ange Carletti**, *Summa angelica*, V° Bellum ; **Saint Antonin**, *Summa theologica*, t. II, tit. II, cap. 1 ; **Lupus**, *Tractatus de bello et bellatoribus*.

occupe (**Innocent III**, en 1201 ; *Decret. Greg. IX*, lib. II, tit. XXIV, cap. 29).

Celui qui entreprend injustement une guerre est tenu de tous les dommages, que lui et les siens ont occasionnés à leur adversaire et à ses hommes ; il est également tenu de tous les dommages causés à ses propres sujets par l'adversaire, si celui-ci, à son tour, l'attaque justement (**Raymond de Penafort**, Summ., lib. II, tit. V, XII, qu. 5).

Celui qui fait une guerre injuste est tenu de réparer tous les dommages soufferts par ses sujets qui l'ont suivi, non volontairement, mais par contrainte. Outre les dépenses qu'ils font, ils sont quelquefois eux-mêmes attaqués, à leur tour, par l'adversaire, et faits prisonniers, leurs biens pris, etc. (**Saint Antonin**, op. cit.).

Si un seigneur ou une communauté quelconque fait une guerre injuste, ceux qui les aident, les conseillent, ou coopèrent à la guerre sont tenus de tous les dommages causés aux adversaires, même s'ils n'en ont pas profité (**Saint Antonin**, op. cit.).

Mais il pourra arriver que l'on ait pris part à la guerre, en la croyant juste ou en doutant de son injustice, et que l'on n'ait été certain de cette dernière que postérieurement.

Si, en vérité, l'injustice de la guerre ne lui paraissait pas certaine, celui qui l'a faite est tenu, dès qu'il est convaincu de son injustice, de restituer tout ce qu'il a pris, c'est-à-dire tout ce dont il s'est enrichi, mais non ce qu'il a consommé, parce que c'est une règle du droit que celui qui n'a pas été en faute ne doit pas être en perte (**Victoria**, n° 275).

S'il avait, dit Sylvestre, suivi l'ordre de son prince, bien qu'ayant des doutes sur la justice de la guerre, il serait tenu de tout restituer, parce qu'il a agi de mauvaise foi (2). Mais il n'est pas plus que l'autre tenu de restituer ce qu'il a consommé. Ce que dit Sylvestre serait vrai, s'il avait eu en réalité des doutes sur son droit de prendre part à la guerre ; car alors il aurait agi contre sa conscience (**Victoria**, n° 276).

Mais il a pu, on a vu plus haut la discussion de Victoria sur ce point (n° 84), avoir des doutes sur la justice de la guerre et n'en avoir pas sur son droit d'y prendre part, puisque dans le doute le sujet doit obéir à l'ordre reçu.

§ 2. — De la restitution dans le cas de juste guerre.

99. — Il n'y aura, bien entendu, obligation de restitution dans le cas de juste guerre que si l'on a outrepassé ses droits légitimes.

(2) Voir n° 84.

Celui qui a juste guerre est tenu de tous les dommages qu'il a occasionnés par méchanceté, alors qu'il pouvait se comporter autrement sans inconvénient ; et les dommages ainsi dus par lui se compenseront avec ceux qui lui sont dus (**Saint Raymond**, OP. CIT.).

Il y a lieu à restitution si celui qui a juste guerre a pris les biens des églises (sauf dans un château fort) ou ceux des clercs, s'il a dépouillé les voyageurs, les étrangers, les marchands, et autres personnes innocentes (**Saint Antonin**, OP. CIT.).

Il y a également lieu à restitution si on a menti à l'ennemi, si on n'a pas tenu les promesses qu'on lui avait faites ; car il faut être de bonne foi avec les ennemis, et cela même si l'ennemi ne tient pas ce qu'il a promis : car on doit tenir sa parole même à l'égard de celui qui ne tient pas la sienne (**Saint Antonin**, OP. CIT.) (1).

Il y a aussi lieu à réparation, quand celui qui a juste guerre, par inertie ou honteuse négligence, ne défend pas les siens alors qu'il le peut, et surtout quand il est rétribué pour les défendre. De même, si au lieu de battre les ennemis et de mettre au plus vite fin à la guerre, il la prolonge dans un but de lucre, ou si, acheté par l'adversaire, il ne remplit pas fidèlement sa mission (**Saint Antonin**, OP. CIT.).

Celui qui fait justement la guerre doit exiger, s'il le peut, la réparation des dommages causés aux siens, comme de ceux dont il a été lui-même la victime :

Celui qui a juste guerre ne doit pas traiter avec son adversaire sur des bases qui porteraient préjudice à ses hommes ; car il leur doit compensation des dommages qu'ils ont éprouvés (**Saint Raymond**, OP. CIT.).

§ 3. — Cas où il n'y a pas lieu à restitution, bien que la guerre soit injuste.

100. — Il faut comprendre, dit **Sylvestre** (SUMMA SYLV., v° BELLUM), que la troisième condition de la guerre juste (l'intention droite) est requise pour éviter une faute, mais qu'elle n'empêche pas de conserver ce que l'on a pris dans la guerre ; car la mauvaise intention n'influe pas sur la justice ou l'injustice desquelles dépend le droit de retenir, ou l'obligation de restituer ce que l'on a pris. — C'est l'opinion de tous les auteurs (1).

99. = (1) Tel n'est pas l'avis de **Suarez** (voir n° 385). « Si l'une des parties avait, par exemple, violé la foi promise, l'autre serait de son côté libérée de sa promesse ; car l'équité demande que l'on sous-entende cette condition. » Suarez paraît demander que, dans ce cas, on prévienne l'adversaire.

100. = (1) Voir n° 49.

Suarez examine également le cas suivant :

Dans une guerre, il faut considérer d'abord le dommage causé à l'État que l'on attaque, celui causé à l'État qui attaque, et enfin celui qui peut en résulter pour toute l'Église. A ce dernier point de vue, la chose peut facilement arriver ; car en admettant qu'un roi chrétien ait un juste titre pour déclarer la guerre à un autre, il pourra cependant pécher contre la charité due à l'Église, s'il poursuit son droit par la guerre, alors qu'il saura que les ennemis de la foi en deviendront plus puissants, etc. Mais bien que ce soit dans ce cas une faute de faire la guerre, il n'en résulte pas l'obligation de restituer, parce que le juste titre ne permet pas que cette obligation existe. Quand il s'agit de dommages causés à l'État que l'on attaque, il n'y a pas non plus obligation étroite de restituer, parce que la mauvaise volonté de cet État qui a commis une injustice est la cause de tout. Mais si, dans un cas particulier, cet État ne pouvait restituer ou donner satisfaction qu'au prix de très grands dommages, et que la satisfaction ne fût pas indispensable à l'autre prince, il agirait contre la charité en l'exigeant (**Suarez**, n° 340).

Comme nous l'avons vu (n° 18), Suarez estime que dans une guerre volontairement faite de part et d'autre, il n'y a pas lieu à restitution, la propriété pouvant être transmise, comme cela arrive entre des joueurs, sans obligation de restitution, par l'exécution d'une convention (expresse ou tacite), d'ailleurs inique et injuste au regard de Dieu.

Deuxième Partie

La Doctrine scolastique devant l'histoire

Ainsi que nous l'avons expliqué (*Avant-Propos*, § 1), le but poursuivi dans cette seconde partie de notre ouvrage est de rechercher, aux différentes époques de l'histoire, si l'on trouve, soit dans les Livres Saints, soit dans les œuvres des écrivains chrétiens, soit dans les faits, quelque contradiction avec la doctrine scolastique de la guerre, ou si, au contraire, écrits et faits viennent la corroborer.

Nous étudierons successivement cette question :

I. Dans l'Ancien Testament ;

II. Chez les chrétiens des trois premiers siècles ;

III. De saint Augustin à saint Thomas ;

IV. De saint Thomas à la fin du xvi[e] siècle ;

V. Dans les trois derniers siècles.

Première Section

L'Ancien Testament

---

101. — Les guerres dont il est fait mention dans l'Ancien Testament se divisent en deux catégories absolument distinctes :

1° Celles que les Israélites ont entreprises sur un ordre formel de Dieu et dans lesquelles *ils ne sont que des instruments* ;

2° Celles qu'ils ont entreprises de leur propre initiative, et dans lesquelles *ils peuvent être considérés comme les auteurs de la guerre.*

Cette distinction étant fondamentale, nous allons étudier séparément chaque catégorie.

Chapitre premier

Des guerres entreprises par les Israélites sur l'ordre de Dieu

§ 1. — Des guerres ordonnées par Dieu comme punition des crimes de certains peuples.

102. — Les guerres rentrant dans la première catégorie sont uniquement celles qui ont été entreprises sur l'ordre formel et précis de Dieu contre *les peuples qui habitaient la Terre promise* et contre *les Amalécites.*

Saint Augustin les distingue des autres d'une façon très

nette, quand, après avoir défini la guerre juste (voir n° 25), il ajoute (*Lib. Quæst.*, lib. VI, qu. 10) :

> « Est aussi sans aucun doute juste *ce genre de guerre qui est entre-*
> « *prise sur l'ordre de Dieu*, en qui il ne peut y avoir d'injustice et qui
> « sait ce que chacun mérite. Dans une telle guerre, le général qui
> « conduit l'armée, ou le peuple lui-même qui la compose, doivent
> « être considérés, *non comme les auteurs de la guerre, mais comme l'ins-*
> « *trument de Dieu* (1). »

Saint Thomas (1. 2, qu. CV, 3, ad 4) fait également la même distinction (2).

> Il faut répondre au quatrième argument, qu'à l'égard des cités ennemies, il y avait une distinction à faire.
>
> Il y en avait d'éloignées qui n'étaient pas du nombre de celles qui avaient été promises aux Juifs : dans ces villes prises d'assaut, on égorgeait les hommes qui avaient combattu contre le peuple de Dieu, mais on épargnait les femmes et les enfants.
>
> Dans les villes voisines, qui leur avaient été promises, les Juifs avaient ordre de tout massacrer à cause des iniquités passées de toutes ces nations. *Dieu envoyait le peuple d'Israël comme exécuteur de sa justice pour les punir.* Ainsi, il est dit (*Deut.*, IX, 5) : « *Elles ont été détruites* « *à votre entrée, parce qu'elles ont agi d'une manière impie.* »

102. = (1) Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione justum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas, et novit quid cuique fieri debeat : in quo bello ductor exercitus, vel ipse populus, non tam auctor belli quam minister judicandus est.

(2) Cette distinction est d'ailleurs formellement établie par la Bible elle-même, dans le chap. XX du *Deutéronome*, où on lit ce qui suit :

10. Quand vous approcherez d'une ville pour l'assiéger, vous lui offrirez d'abord la paix.

11. Si elle l'accepte et qu'elle vous ouvre ses portes, tout le peuple qui s'y trouvera sera sauvé, et vous sera assujetti moyennant tribut.

12. Que si elle ne veut point recevoir les conditions de paix et qu'elle commence à vous déclarer la guerre, vous l'assiégerez.

13. Et lorsque le Seigneur votre Dieu vous l'aura livrée entre les mains, vous ferez passer tous les mâles au fil de l'épée,

14. En réservant les femmes et les enfants, les bêtes et tout le reste de ce qui se trouvera dans la ville, vous distribuerez le butin à toute l'armée et vous vous nourrirez des dépouilles de vos ennemis, que le Seigneur votre Dieu vous aura données.

15. C'est ainsi que vous en userez à l'égard de *toutes les villes qui seront fort éloignées de vous et qui ne sont pas de celles que vous devez recevoir pour les posséder.*

16. *Mais, quant à ces villes qu'on doit vous donner pour vous*, vous ne laisserez la vie à aucun de leurs habitants.

17. Mais vous les ferez tous passer au fil de l'épée, c'est-à-dire les Héthéens, les Amorrhéens, les Chananéens, les Phérezéens, les Hévéens et les Jébuzéens, comme le Seigneur votre Dieu vous l'a commandé,

18. De peur qu'ils ne vous apprennent à commettre toutes les abominations

Dieu avait décidé la perte de ces peuples, et les motifs de sa décision sont expliqués au *Lévitique* (Chap. XVIII, 24, 25, 26, 27), où, après avoir parlé en particulier des crimes contre nature, il ajoute :

« Vous ne vous souillerez pas de toutes ces infamies dont se sont « souillés tous les peuples que je chasserai devant vous, et qui ont « déshonoré ce pays-là ; je punirai moi-même les crimes détestables « de cette terre, afin qu'elle rejette avec horreur les habitants hors de « son sein : car ceux qui ont habité cette terre avant vous ont commis « toutes ces infamies exécrables et l'ont tout à fait souillée. Prenez « donc garde que, commettant les mêmes crimes qu'ils ont commis, « cette terre ne vous rejette avec horreur de son sein, comme elle a « rejeté tous ces peuples qui l'ont habitée avant vous (3). »

Dieu avait attendu, pour détruire ces peuples, que la mesure de leurs abominations fût comble ; car, lorsqu'il avait fait à Abraham la promesse de donner à sa postérité le pays compris « entre le fleuve d'Euphrate », il lui avait dit (*Gen.*, XV, 16) :

« Vos descendants viendront dans ce pays-ci après la quatrième « génération, parce que la mesure des iniquités des Amorrhéens n'est « pas encore remplie présentement. »

« Les enfants d'Israël, dit à ce sujet **Victoria** (voir n° 280), ont agi « en vertu d'un ordre spécial de Dieu, qui, irrité et indigné contre « ces peuples, avait résolu de les perdre, de même qu'il lança sur « Sodome et Gomorrhe le feu du ciel qui dévora aussi bien les inno- « cents que les coupables : mais Lui, il est le maître absolu de l'Uni- « vers, et il n'a pas donné à d'autres, par une loi générale, la liberté « d'agir ainsi. »

Il importe de bien remarquer que les Israélites agissaient en vertu d'un ordre précis de Dieu, *ordre formellement exprimé*, et au sujet duquel aucun doute ne pouvait exister : il faut donc se garder d'en conclure qu'une nation ait le droit d'en combattre ou d'en détruire une autre à cause de ses crimes, et de se donner à elle-même, de sa propre autorité, une mission que les enfants d'Israël tenaient *expressément* de la volonté de Dieu, volonté manifestée par des ordres formels.

qu'ils ont commises eux-mêmes dans le culte de leurs dieux et que vous ne péchiez contre le Seigneur votre Dieu.

(3) On trouve la même explication au *Livre de la Sagesse* (XII, 3 à 8) : « Vous « aviez en horreur les anciens habitants de votre Terre sainte, dit le Sage en par- « lant de Dieu, parce qu'ils se livraient à des œuvres détestables de magie et à « des cérémonies impies, tuant sans pitié leurs enfants, dévorant les chairs hu-

103. — Peu de temps après la découverte de l'Amérique, certains Espagnols, pour essayer de justifier les abominables guerres qu'ils faisaient à ceux qu'on appelait alors « *les Indiens* », disaient que le Seigneur avait condamné ceux-ci et avait résolu leur perte, à cause de leurs abominations ; qu'Il les avait livrés aux mains des Espagnols, comme Il avait autrefois livré les Chananéens aux mains des Israélites.

Je ne veux pas longuement discuter sur ce point, dit **Victoria** (voir n° 463) ; il serait extrêmement dangereux de croire à des prophéties contraires à la loi commune et opposées aux règles de l'Ecriture, si elles n'étaient confirmées par des miracles : or, je ne sache pas qu'il en ait été fait par ces soi-disant prophètes.

§ 2. — De la cause juste dans ces guerres.

104. — Dans cette catégorie spéciale de guerres, qui ont pour cause *l'ordre de Dieu*, et dans lesquelles les Israélites sont, ainsi que le dit **Saint Augustin**, non les auteurs de la guerre, mais les instruments de Dieu, il n'y a pas lieu de rechercher *une autre cause de guerre*, ni, par conséquent, la cause juste telle qu'elle est définie par les Pères et les Docteurs de l'Eglise. Dans certains cas mêmes, il serait difficile de la découvrir. Par exemple, lorsque (*Nombres*, XXV, 16 et 17) le Seigneur parle à Moïse et lui dit : « Faites sentir aux Madianites que vous êtes leurs ennemis, et faites-les passer au fil de l'épée », on se trouve en présence d'un ordre formel, sans qu'il semble résulter des circonstances que cette guerre eût été juste et légitime, si Dieu ne l'avait expressément ordonnée (1).

Et c'est pourquoi beaucoup d'auteurs, **Victoria**, **Covarruvias**, **Vasquez**, etc., admettent que dans ce cas la guerre ait

« maines, et s'abreuvant de sang. Ces initiés d'abominables mystères, ces parents « meurtriers de leurs enfants sans défense, vous vouliez les détruire par la main « de nos pères, afin que cette terre, que vous honorez entre toutes, reçût une « digne colonie d'enfants de Dieu. »

En ce qui concerne les Amalécites, voir : Exode, XVII, 14 ; I Reg., XV, 2, 3 et 9 ; Deut., XXV, 17 ; Num., XXIV, 20.

104. = (1) De même, dit **De Acosta** (voir n° 389, note 4), qu'Abraham obéit religieusement à Dieu, comme au Maître souverain de la vie de tous les hommes, quand Il lui commanda de mettre à mort son fils innocent, de même Josué et d'autres exécutèrent la condamnation portée par Dieu contre des peuples coupables, et lui prêtèrent le concours de leurs bras, comme à Celui qui est le juge et le dominateur de l'univers : ce n'est pas une raison pour que les pères aient le droit de tuer leurs fils, ni pour que ces princes aient le droit de tirer le glaive contre des peuples étrangers, quelle que soit leur impiété (*de prom. Evang. ap. barb.*, lib. II, cap. V). Voir également n° 106, note 2.

pu, ce qui est tout à fait exceptionnel, être juste des deux côtés à la fois (2).

Dans d'autres cas, au contraire, les circonstances dans lesquelles la guerre est déclarée, montrent qu'il y avait, à côté de l'ordre de Dieu et indépendamment de cet ordre, une juste cause de guerre.

« Il faut bien remarquer, dit **saint Augustin** (*Lib. quæst.*, lib. XX, « 44), comment les fils d'Israël firent justement la guerre aux Amor- « rhéens. C'est que ceux-ci leur refusaient, alors qu'aucun inconvé- « nient n'en résultait pour eux, le droit de passage qu'il est équitable « d'accorder, d'après les justes règles du droit des sociétés humaines. »

Et en effet, ainsi qu'il est expliqué dans le livre des *Nombres* (XXI, 21, 22, 23, 24) :

« Israël envoya des ambassadeurs à Séhon, roi des Amorrhéens, « pour lui dire : Nous vous supplions de nous permettre de passer par « votre pays ; nous ne nous détournerons, ni dans les champs, ni « dans les vignes ; nous ne boirons pas l'eau de vos puits : mais nous « marcherons par la voie publique jusqu'à ce que nous soyons passés « hors de vos terres.

« Séhon ne voulut point permettre qu'Israël passât par son pays, et « ayant assemblé même son armée, il marcha au devant de lui dans « le désert, vint à Jasa, et lui donna la bataille. Mais il fut taillé en « pièces par Israël qui se rendit maître de son royaume depuis « Amon jusqu'à Jéhoc... »

Il résulte de ce qui précède que les guerres de la première catégorie ayant pour cause l'ordre de Dieu, auquel les Israélites devaient obéir sans discussion, la cause juste, telle que l'ont définie les scolastiques, pouvait exister ou ne pas exister, sans que sa non-existence puisse fournir la base d'un argument contre la doctrine scolastique.

§ 3. — De la conduite des Israélites dans ces guerres.

105. — C'est également en tenant compte du caractère spécial de ces guerres que l'on peut expliquer et justifier la conduite des Israélites, soit pendant les combats, soit après la victoire. S'ils s'emparaient des territoires, s'ils passaient tous les habitants, *y compris les femmes et les enfants*, au fil de l'épée, s'ils détruisaient même parfois les troupeaux, *ce n'était*

(2) Voir n°s 24 et 174, note 3, *in fine*.

pas en vertu du droit de la guerre, mais en vertu de la sentence portée par Dieu et de l'ordre précis qu'ils avaient reçu de Celui qui est le souverain Maître et le souverain Juge, et qui avait prescrit de quelle manière seraient punis les crimes des peuples qu'il livrait aux Israélites : ceux-ci, répétons-le encore, n'étaient que des instruments, aussi irresponsables que le feu du ciel qui consuma Sodome et Gomorrhe (1).

C'est pourquoi ils sont blâmés par leurs chefs ou leurs grands prêtres, lorsqu'ils ne se conforment pas ponctuellement aux ordres reçus de Dieu (2). C'est ainsi que Moïse (*Nombres*, XXI,14 et 15) reprocha aux Israélites d'avoir épargné les femmes des Madianites ; que Achan (*Josué*, VII, 20 et 21), interrogé par Josué et ayant avoué qu'il s'était emparé d'un manteau d'écarlate et de deux cents sicles d'argent, ainsi que d'une règle d'or de cinquante sicles, et les avait cachés dans sa tente, fut lapidé, et tout ce qui avait été à lui fut consumé par le feu (*ibid.*, 25).

Le grand prêtre Samuel blâma également Saül d'avoir, dans la guerre contre les Amalécites, contrairement à l'ordre de Dieu, épargné ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux de brebis et de bœufs, dans les béliers, les meubles et les vêtements (I *Rois*, XV, 9 et suiv.).

Il ne faut donc pas, comme l'ont fait à tort quelques auteurs, croire que dans toutes les guerres il soit permis de traiter les vaincus, comme le faisaient les Israélites sur un ordre particulier de Dieu, dans les guerres dites d'*extermination* ; guerres dans lesquelles ils étaient les exécuteurs des arrêts de la Justice divine et recevaient à ce sujet des instructions précises, applicables seulement aux cas particuliers dont il s'agissait.

105. = (1) Voir nº 280.

(2) Ces ordres ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans tous les cas : ainsi à Jéricho (Josué, VI) :

« Ils tuèrent tout ce qui s'y rencontra, depuis les hommes jusqu'aux femmes, et depuis les enfants jusqu'aux vieillards : ils firent passer au fil de l'épée les bœufs, les brebis, et les ânes (21).

« Après cela ils brûlèrent la ville et tout ce qui se trouva dedans, à la réserve de l'or et de l'argent, des vases d'airain et de fer, qu'ils conservèrent pour le trésor du Seigneur (24), ainsi qu'il avait été ordonné d'avance (19). »

Au contraire, à Haï (Josué, VIII), le Seigneur dit :

« Vous traiterez la ville de Haï et son roi comme vous avez traité la ville de Jéricho et son roi ; mais vous prendrez pour vous tout le butin et tous les bestiaux. »

Chapitre II

Des guerres entreprises par les Israélites de leur propre initiative

§ 1. — Des causes de ces guerres.

106. — Faisant donc une catégorie absolument spéciale des guerres dont il vient d'être parlé, et qui ne peuvent, pour les raisons exposées, fournir aucune indication utile, ni sur les justes causes des guerres, ni sur les droits du vainqueur, pourrait-on, à ce double point de vue, tirer des conclusions certaines de *toutes* les autres guerres dont il est fait mention dans la Bible ?

Evidemment non : car le peuple d'Israël n'a pas été, par le fait seul qu'il était choisi par Dieu, un peuple exempt de reproches, ni un peuple modèle, dont tous les actes constituent des exemples à suivre ; ses fautes ont fréquemment excité la colère du Seigneur, et Il l'a puni à plusieurs reprises en l'assujettissant à des rois étrangers.

Les seules guerres qui puissent fournir des indications indiscutables sur le sujet qui nous occupe sont celles qui ont été faites sans un ordre formel de Dieu, mais qui, ainsi que le montrent certains textes, *ont été approuvées par Lui* ou par ses représentants. Voici divers passages de la Bible relatifs à des guerres rentrant dans cette catégorie :

Genèse, XIV : Quatre rois ayant attaqué Bara, roi de Sodome, Bersa, roi de Gomorrhe, Sennaab, roi d'Adama, Semeber, roi de Seboïm, et le roi de Bala, les avaient vaincus, avaient pris toutes les richesses de Sodome et de Gomorrhe et s'étaient retirés, emmenant avec eux Loth, neveu d'Abraham, bien qu'il habitât Sodome en qualité d'étranger. Abraham les poursuivit avec ses serviteurs et ses alliés, Aner, Escol et Membré, ramena Loth et tout le butin que les vainqueurs avaient emporté. Il ne voulut d'ailleurs pas accepter pour lui-même la part que lui en offrait le roi de Sodome. A l'occasion de cet exploit, il fut béni par Melchisédech, prêtre du Seigneur, qui lui dit : « Qu'Abra-« ham soit béni du Très haut qui a créé le ciel et la terre, et que le « Très haut soit béni, lui qui par sa protection vous a mis vos enne-« mis entre vos mains. »

Juges, XI : Le roi des Ammonites se préparait à attaquer les Israélites, sous prétexte de leur reprendre le pays des Amorrhéens qu'ils occupaient depuis trois siècles. Jephté lui envoya des ambassadeurs qui lui rappelèrent les causes pour lesquelles les Israélites avaient pu s'emparer de ce pays trois cents ans auparavant : « Ce n'est donc pas « moi qui vous fais une injure, lui fit-il dire, mais c'est vous qui me « la faites, en me déclarant une guerre injuste. » Comme les Ammonites ne voulurent pas se rendre à ces raisons, Jephté se porta au devant d'eux et les défit complètement, après avoir fait le vœu imprudent que l'on connaît. « Le Seigneur, dit Jephté, les a livrés entre mes mains. »

Juges, XX : Des habitants de Gabaa ayant outragé la femme d'un Lévite, celui-ci demanda aux tribus d'Israël de les punir. Tout Israël réclama la punition de l'injure faite au Lévite, et demanda à la tribu de Benjamin de livrer les coupables. Les Benjamites refusèrent, et gagnèrent une première bataille, après laquelle les enfants d'Israël consultèrent le Seigneur en disant : « Devons-nous encore combattre « contre les enfants de Benjamin qui sont nos frères, ou en demeurer « là ? » Le Seigneur leur répondit : « Marchez contre eux et donnez-leur « bataille. »

2 *Rois, VIII* : David ayant défait Adadezer, roi de Soba, les Syriens de Damas vinrent à son secours. David les combattit et en tua un grand nombre. Il mit, dit la Bible, des garnisons dans la Syrie de Damas : la Syrie lui fut assujettie et lui paya tribut, et le Seigneur le conserva dans les guerres qu'il entreprit.

4 *Rois, III* : Mesa, roi de Moab, avait fait avec Israël un accord, en vertu duquel il lui payait chaque année un tribut de cent mille agneaux et de cent mille moutons avec leur toison : mais après la mort d'Achab, il rompit cet accord ; c'est pourquoi le roi Joram, avec le secours de Josaphat, roi de Juda, le combattit. « Le Seigneur livrera Moab entre vos mains », lui dit le prophète Elisée.

Or, dans tous les exemples de guerres offensives (1) que nous venons de citer, nous ne trouvons, au point de vue de la justice de la guerre, aucune contradiction avec la définition donnée par la doctrine scolastique (2).

Plusieurs auteurs donnent aussi comme exemples de guerres justes, des guerres qui furent faites par des personnages considérés comme

106. = (1) Nous n'avons rien cité relativement aux guerres défensives, qui sont extrêmement nombreuses dans la Bible, le droit de repousser la force par la force n'ayant jamais fait l'objet de discussions sérieuses.

(2) Toutes les fois, dit **Acosta** (voir nº 389, note 4), que nous trouvons dans les saintes Ecritures des guerres entreprises par de saints personnages, qui sont loués parce qu'ils ont été forts dans les combats ou qu'ils ont renversé les camps des étrangers, depuis Abraham, combattant pour sauver son frère, jusqu'aux Macchabées, luttant pour leur patrie, leurs lois, et leur liberté, toujours il est fait mention d'un droit antérieurement violé : de telle sorte que ces guerres apparaissent plutôt comme non refusées quand il en était besoin que comme recherchées alors qu'elles n'étaient pas nécessaires (*De prom. Evang. ap. barb.*, lib. II, cap. IV.)

justes et saints, par exemple David (3), les Macchabées, etc. Voici quelques-unes des guerres de cette catégorie le plus souvent citées :

2 *Rois*, *II* : Après que David eût été sacré roi, Abner, général de l'armée de Saül, prit Isboseth, fils de Saül, et l'établit roi sur un certain nombre de territoires, bien qu'il sût que cela était contraire à la volonté de Dieu. Joab, fils de Sarvia, marcha contre lui avec les troupes de David.

Abner vaincu et poursuivi par Joab lui demanda de cesser les hostilité : « Ignorez-vous qu'il est dangereux de jeter son ennemi dans le désespoir ? N'est-il pas temps de dire enfin au peuple qu'il cesse de poursuivre ses frères ? » Joab lui répondit : « Vive le Seigneur si vous l'eussiez plutôt dit : le peuple se fût retiré dès le matin. » Il fit donc sonner la retraite, et toute l'armée s'arrêta.

2 *Rois*, *X* : David ayant envoyé des ambassadeurs à Hanon, roi des Ammonites, à l'occasion de la mort de son père, Hanon les fit prendre, leur fit râser la moitié de la barbe, et fit couper la moitié de leurs habits ; puis les renvoya. David, ayant été averti que les Ammonites levaient des troupes chez les Syriens, envoya contre eux Joab avec toute son armée et les vainquit (4).

2 *Rois*, *XX* : Seba, fils de Bochri, de la tribu de Benjamin, avait excité Israël à se séparer de David et à le suivre, ce que tous avaient fait à l'exception de la tribu de Juda. David dit alors à Abisaï : « Séba va nous faire plus de mal que ne nous en a fait Absalon : c'est pourquoi, prenez avec vous ce que j'ai de troupes et poursuivez-le ». La punition de Seba, qui fut mis à mort à cause de son crime, et la soumission des révoltés arrêtèrent de suite toute la campagne.

§ 2. — Les droits du vainqueur.

107. — Dieu avait donné à son peuple (*Deut.*, XX, 10 à 15, voir note 2, n° 102) des instructions sur la manière dont il devait se comporter en faisant la guerre, et sur la conduite qu'il devait tenir après la victoire à l'égard des peuples autres que ceux dont il a été parlé dans le Chapitre 1er (nos 102 à 105) :

« Lorsque vous approcherez d'une ville pour l'assiéger, vous lui « offrirez d'abord la paix. Si elle accepte et qu'elle vous ouvre ses « portes, tout le peuple qui s'y trouvera aura la vie sauve, et sera « assujetti à un tribut. Que si elle ne veut point recevoir les conditions « de la paix, et qu'elle commence à vous déclarer la guerre, vous « l'assiégerez, et lorsque le Seigneur votre Dieu vous l'aura livrée, « vous ferez passer tous les adultes mâles au fil de l'épée, en réservant « les femmes, les enfants, et les bêtes de somme, et tout le reste de ce « qui se trouvera dans la ville. »

(3) Il est bon de rappeler à ce sujet que Dieu dit à David (1 Paral., XXII, 8 à 11) : « Tu as versé beaucoup de sang et fait de nombreuses guerres : tu ne pour- « ras bâtir un temple à mon nom, après tant de sang répandu en ma présence (voir n° 7, note 1). »

(4) Remarquons qu'il s'agit ici d'une très grave violation du Droit des gens, et non pas seulement d'un outrage à l'égard des Israélites.

« Vous distribuerez le butin à toute l'armée, et vous vous nourrirez « des dépouilles de vos ennemis que le Seigneur Dieu vous aura don- « nées. C'est ainsi que vous en userez à l'égard de toutes les villes qui « seront fort éloignées de vous, et qui ne sont pas de celles que vous « devez recevoir pour les posséder. »

Le peuple d'Israël, il est bon de le faire remarquer, ne pouvait être un peuple de conquérants, désireux de s'emparer des territoires voisins, en dehors de ceux que le Seigneur lui avait assignés dans la Terre promise. Si sa religion lui commandait de conserver celle-ci dans toute son intégrité, ce qui pouvait le rendre très méfiant à l'égard de ses voisins, le maintenir sans cesse, matériellement et moralement, dans un état de défense armée, et développer chez lui un nationalisme que la connaissance de sa mission spéciale tendait d'ailleurs à surexciter, *cette même religion lui interdisait toute conquête territoriale.* Il avait donc fort peu de raisons de ne pas vivre en paix avec ses voisins, hors la crainte d'être attaqué par eux, et le Seigneur lui défendait de les détester, comme le fait remarquer **Clément d'Alexandrie** (*De lib. Stromatium*, lib. II, cap. 18).

« Dieu ne nous ordonne-t-il pas d'aimer les étrangers, non seulement comme des amis et des parents, mais comme nous-mêmes, et de les aimer corps et âme ? Il ne s'est jamais élevé que contre les nations coupables. Il a dit : « Vous n'aurez pas l'Egyptien en abomination, car vous avez été étranger sur la terre d'Egypte », et par le mot d'Egyptien, il désigne à la fois les habitants de l'Egypte et ceux des autres pays du monde : et même quand il s'agit des ennemis, même s'ils menacent nos murs, s'ils s'efforcent de nous assaillir, Il ne veut pas qu'on les traite en ennemis, avant de leur avoir envoyé des députés qui leur proposeront la paix. »

Rien d'étonnant dès lors à ce que les enfants d'Israël considérassent leurs ennemis comme des agresseurs injustes, et missent à mort tous les adultes, c'est-à-dire ceux qui avaient porté les armes ou étaient présumés les avoir portées, comme des coupables, que l'on a le droit de punir par des peines suffisantes, pour les terrifier et prévenir ainsi des agressions ultérieures.

Il importe, d'autre part, de tenir compte des mœurs de l'époque, des mœurs des Israélites, des mœurs de leurs ennemis, et de la modération relative des premières ; il ne faut pas juger avec nos idées chrétiennes ce qui se passait à une épo-

que où la loi de Justice avait comme expression : œil pour œil et dent pour dent.

« Il y a, dit **saint Jean Chrysostome** (*Hom. sup. Matt.*, 17, 4), des choses qui étaient permises dans l'Ancien Testament et qui sont défendues dans le Nouveau. Phinée tue un homme, et cet acte lui est imputé comme juste. Abraham commet, non pas seulement un homicide, mais ce qui est bien plus grave, un parricide, et il en est de plus en plus agréable à Dieu. Pierre commet un double homicide (Act., 3) : ce fut cependant une œuvre spirituelle qu'il fit ainsi. Ne considérons pas seulement les œuvres, mais les temps, les causes, la volonté, et la différence des personnes : recherchons avec le plus grand soin toutes les circonstances dans lesquelles ces actes se sont passés : nous ne pourrions autrement arriver à la vérité. »

Comme on le voit par tout ce qui précède, que l'on considère les cas dans lesquels la guerre peut être justement entreprise, la manière dont elle doit être conduite, ou les droits qu'elle donne au vainqueur, *on ne rencontre dans la Bible aucun fait, ni aucun texte, qui soit en contradiction avec la doctrine scolastique de la guerre.*

Par contre, nous ne connaissons dans l'Ancien Testament aucun fait, ni aucun texte, qui puisse être invoqué à l'appui de leurs idées par ceux qui considèrent comme cause juste et suffisante la divergence de deux opinions probables (1), et font de la guerre un moyen légitime de résoudre les conflits internationaux ; nous ferons d'ailleurs remarquer que dans leurs ouvrages, ils n'en ont jamais cité aucun.

107. = (1) Voir nos 176 et suivants.

Deuxième Section

Les Chrétiens des trois premiers siècles

Observations préliminaires.

108. — On entend parfois des catholiques — plus souvent des protestants et particulièrement des quakers (1) — exprimer l'opinion suivante :

« Les premiers chrétiens croyaient que la guerre était ab-« solument incompatible avec la morale évangélique : aussi « refusaient-ils le service militaire. »

Si cette proposition était exacte, il en résulterait que les idées et les mœurs des premiers chrétiens auraient été en contradiction avec la doctrine scolastique de la guerre. Mais il est facile de démontrer le contraire.

Il y a, en effet, dans cette proposition, une triple inexactitude :

1° Sauf dans des cas exceptionnels, les premiers chrétiens n'avaient pas à refuser le service militaire, attendu que, de leur temps, il n'était pas obligatoire.

2° Ceux qui, parmi eux, ont cru devoir quitter le service militaire ou n'ont pas voulu y entrer ne furent jamais qu'une très faible minorité, à côté de ceux qui le croyaient conciliable avec la religion chrétienne.

3° Ce qui éloignait du service militaire un certain nombre de chrétiens, c'était, bien plus que la guerre elle-même, certaines obligations qu'il entraînait, même en temps de paix.

Pour le démontrer, nous examinerons successivement :

1° Les motifs qui pouvaient éloigner les premiers chré-

108. = (1) Voir n° 6, note 2.

tiens du service militaire : cérémonies païennes auxquelles les soldats étaient obligés de prendre part ; dangers particuliers qu'ils couraient dans les temps de persécution ; serment d'obéissance absolue qu'ils devaient prêter à l'empereur ; mœurs des milices romaines ; enfin horreur du sang versé, même légitimement ;

2° Les écrits des auteurs qui cherchèrent à éloigner les chrétiens du service militaire ;

3° L'attitude de l'Eglise à l'égard des nombreux chrétiens qui appartenaient à l'armée (et dont elle éleva un certain nombre sur ses autels), soit avant, soit après l'avènement de Constantin (2).

(2) On pourra utilement consulter sur cette question les ouvrages suivants :

Christianus Lupus, Dissertatio de antiquâ disciplinâ Christianæ militiæ (dans *Opera omnia*, t. XI, Venise, 1729).

Baumgarten, *Examen sententiæ veterum Christianorum de militiâ*, La Haye, 1731.

Lamy, *De eruditione Apostolorum*, Florence, 1733.

Acta Sanctorum, Octobre, t. XII, p. 531 : Saint Ferrutius.

Adolf Harnack, *Militia Christi*, Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1905.

Vacandard, *Revue pratique d'apologétique*, 1906, t. II, p. 337 et 399 (nous avons, comme on le verra, fait de nombreux emprunts à ce dernier ouvrage).

Grotius, *De Jure belli ac pacis*, liv. I, ch. 2.

Mgr Batiffol, *Bulletin de la Ligue des Catholiques français pour la paix*, 1er trimestre 1911.

Chapitre premier

Motifs qui éloignaient les premiers chrétiens du service militaire

§ 1. — Cérémonies païennes auxquelles les soldats devaient prendre part.

109. — « La question du service militaire ne se présentait pas, pour l'Eglise primitive, dit M. l'abbé Vacandard, sous une forme abstraite. Le christianisme se trouva forcément en face d'une armée, au type déterminé, qui avait sa tradition, ses mœurs, ses devoirs à la fois civiques et religieux. » A une époque où la confusion existait entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux, il n'est pas étonnant que le service militaire comportât diverses pratiques religieuses, et dans certains cas ne se séparât pas du culte des dieux, notamment de celui de Rome et de César : les enseignes des légions avaient un caractère sacré ; les cérémonies militaires étaient fréquemment accompagnées de sacrifices aux faux dieux. On comprend aisément que, dans ces conditions, il fût souvent difficile et parfois impossible aux chrétiens d'accomplir le service militaire sans renier ou paraître renier leur foi (1).

Lorsqu'une victoire avait été remportée, on offrait des sacrifices aux dieux et les soldats devaient assister, la tête ceinte d'une couronne, à ces cérémonies du culte païen. Les chefs militaires y prenaient une part active, et prononçaient la formule usitée en pareil cas : « Voici, ô Jupiter, que nous te con- « sacrons et t'offrons un bœuf aux cornes dorées. » Ceux d'entre eux qui étaient chrétiens purent parfois, et pendant de longues

109. = (1) Les Juifs avaient demandé à être exemptés des expéditions militaires, parce que, mêlés avec des étrangers, ils ne pouvaient pas suffisamment observer les rites de leur loi (Grotius, *De jure belli ac pacis*, liv. I; ch. II, IX, 3).

années (2), se dispenser d'accomplir ces fonctions ; mais dans les temps de persécution, ou lorsque, sans que la persécution fût violente, les chrétiens étaient cependant recherchés ou inquiétés, il leur fallait ou trahir leur foi ou accepter le martyre (3). Tel fut le cas de saint Marcellus, centurion, qui, aux environs de l'année 298, fut mis à mort en Afrique. Il appartenait depuis longtemps à l'armée ; mais un jour qu'on voulut l'obliger à prendre place à un banquet profane, donné à l'occasion de l'anniversaire de l'empereur, il jeta son ceinturon, ses armes, et sa baguette de centurion (4), en disant : « Si l'on veut imposer à ceux qui font partie de l'armée de sacrifier aux dieux et aux empereurs, pour moi, je rejette la baguette et le ceinturon, j'abandonne les étendards, et je refuse de servir (5). »

110. — Les simples soldats, qui ne prenaient pas à ces cérémonies une part active, étaient cependant obligés d'y assister. Ils avaient coutume, dit-on, de faire plus ou moins apparemment sur leur poitrine le signe de la croix ; mais, malgré ce geste, dissimulé le plus souvent, leur présence était-elle compatible avec leur religion, avec leur dignité de chrétiens ? ou, suivant l'expression de Tertullien, alors même qu'ils se taisaient, la couronne qu'ils portaient sur la tête ne parlait-elle pas pour eux (1) ?

La question était délicate et controversée. Elle fut posée publiquement à propos d'un fait qui se passa en 211 au camp de Lambèse :

A l'occasion de l'avènement d'un empereur, on distribuait solennellement des dons aux soldats qui s'avançaient pour les

(2) Eusèbe dit que jusqu'au temps où Galère fut associé à l'empire, les princes admettaient volontiers des membres de la religion nouvelle au gouvernement des provinces, et poussaient la bienveillance jusqu'à les dispenser de l'obligation de sacrifier, à cause de la grande inclination qu'ils avaient eux-mêmes pour les croyances chrétiennes (*Hist. Eccl.*, VIII, 1).

(3) Vers l'an 260, un officier du nom de Marinus, devant passer à l'ancienneté à un grade supérieur, fut dénoncé par celui qui le suivait sur la liste. « La loi, dit ce dernier, s'oppose à cette promotion, car Marinus est chrétien et ne sacrifie point à l'empereur. » Trois heures après, Marinus était exécuté (Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VII, cap. 15).

(4) La baguette, insigne du centurion, faite d'un ceps de vigne, était consacrée à Bacchus. Saint Marcellus n'avait pas cru que cela pût l'empêcher de la porter pendant plusieurs années (*Acta Sanctorum*).

(5) Ruinart, *Acta sincera martyrum*, Saint Marcellus.

110. = (1) Etiamsi tacet illic Christianus ore, coronatus capite respondet (*De coronâ*, cap. XII).

recevoir, le front couronné de laurier : l'un d'eux se présenta tête nue, la couronne à la main ; à ceux qui lui demandèrent la raison de cette tenue : « Je ne puis, répondit-il, faire comme les autres ; je suis chrétien. » Il subit le martyre.

Sa conduite fut fortement désapprouvée par les autres chrétiens et par le Pontife romain ; d'après eux, il était impossible de trouver dans le port d'une couronne un acte païen, à moins de donner une signification idolâtrique à une quantité d'actes indifférents (2).

C'est alors que **Tertullien**, dans son traité : *De Coronâ* (3), défendit l'opinion contraire, et écrivit ce qui suit :

> On demande si le service militaire est admissible pour un chrétien. Croyons-nous donc que l'on puisse ajouter un serment humain au serment divin, et se donner à un autre maître, après s'être donné au Christ ? Renier son père, sa mère, son prochain, alors que la Loi et l'Evangile ordonnent de les honorer et de les aimer plus que tout, hormis Dieu et le Christ ? Il pourra donc vivre l'épée au côté, celui à qui le Seigneur a dit que celui qui se servirait de l'épée périrait par l'épée ? Et il prendra part aux combats, lui, le fils de la Paix, à qui les procès même sont interdits ? Il fera souffrir à autrui les fers, la prison, la torture, les supplices, alors qu'il n'a pas même le droit de venger ses propres injures ? Il montera la garde pour d'autres que pour le Christ, même le dimanche, quand il ne lui sera pas possible de la monter pour le Christ ? Veillera-t-il la nuit sur ces temples auxquels il a renoncé ? Soupera-t-il dans ces lieux interdits par l'Apôtre ? Et les démons qu'il aura mis en fuite pendant le jour par ses exorcismes, les défendra-t-il la nuit, s'appuyant et se reposant sur cette lance qui a percé le flanc du Christ ? Portera-t-il aussi un étendard qui est l'ennemi du Christ ? Demandera-t-il une enseigne à César, lui qui en a déjà reçu une de Dieu ? Quand il sera mort, son repos sera-t-il troublé par le bruit des trompettes, alors qu'il attend que celles des anges le fassent sortir du tombeau ? Se fera-t-il incinérer suivant l'usage des camps, lui à qui la crémation est interdite ? Combien d'autres devoirs attachés aux fonctions militaires doivent être tenus pour des transgressions de la loi divine, et n'en est-ce point une que de passer du camp de la lumière au camp des ténèbres ?

« De toutes ces raisons, dit **Christianus Lupus**, les unes « ont quelque valeur, les autres en ont peu ou point : aucune « n'a assez de force pour qu'il soit interdit de servir sous un « prince païen, à plus forte raison sous un prince chrétien. »

Nous ferons remarquer que deux seulement des motifs invoqués par Tertullien pour détourner les chrétiens du service

(2) *Acta Sanctorum*, octob., t. XII, saint Ferrutius.

(3) Le *De Coronâ* appartient indubitablement à la période où Tertullien était devenu montaniste (Alzog, *Traité de Patrologie*).

militaire concernent la guerre elle-même : les douze autres se rapportent à des obligations que le service entraîne en temps de paix.

§ 2. — Dangers spéciaux que couraient les soldats en temps de persécution.

111. — Alors même que la persécution n'atteignait pas tous les chrétiens, elle s'exerçait à l'égard de ceux d'entre eux qui faisaient partie de l'armée, soit parce que l'on espérait qu'une fois ceux-ci abattus, il serait plus facile d'avoir raison des autres ; soit parce qu'il était plus facile de les connaître, et de les mettre en demeure d'abandonner leur religion. C'est ainsi que Galère, Dioclétien et Julien l'Apostat ordonnèrent d'exclure de l'armée ceux qui ne sacrifieraient pas aux idoles. Licinius prescrivit de même de rechercher dans toutes les villes les soldats chrétiens, et de priver de leur grade ceux qui refuseraient d'offrir des sacrifices.

Mais, bien souvent, on ne se contentait pas de les renvoyer de l'armée, on les mettait à mort ; ce fut le cas du vétéran Julius qui, vers 302, refusant de sacrifier, fut décapité, bien qu'il eût invoqué ses vingt-sept années de service, ses sept campagnes, et la fidélité avec laquelle il avait toujours rempli ses devoirs et servi l'empereur (1). Lors de la persécution de Dèce, un chrétien d'Alexandrie soumis à la question semblait sur le point de défaillir et de trahir sa foi. Les soldats qui faisaient partie du service d'ordre essayaient par signes et par gestes de relever son courage. Questionnés sur leur attitude, ils confessèrent qu'ils étaient chrétiens, et subirent le martyre (2). Sous Dioclétien, mille quatre soldats furent mis à mort en Arménie, et il en est fait mention dans le martyrologe (3).

§ 3. — Le serment prêté à l'empereur.

112. — Les soldats étaient obligés de prêter serment à l'empereur. « Ils jurent, dit Végèce (1), qu'ils accompliront stric-

111. = (1) **Ruinart**, *Acta sincera martyrum* : saint Julius.
(2) **Eusèbe**, *Hist. eccles.*, VI, XLI, 22.
(3) *Acta Sanctorum*, oct., t. XII, saint Ferrutius.
112. = (1) **Végèce**, *De re militari*, liv. 2.

« tement tous les ordres de l'empereur ; qu'ils n'abandonne- « ront jamais le service militaire, et qu'ils mourront, s'il le « faut, pour la République romaine. »

Sans doute, pour le plus grand nombre, ce serment n'était aucunement inconciliable avec la fidélité au Christ.

Nous sommes tes soldats, disait **saint Maurice** à l'empereur Maximin, au nom de la légion thébaine ; mais nous sommes aussi les serviteurs du Dieu que nous confessons librement. A toi, nous devons le service militaire ; à Lui, nous devons de nous garder de toute faute. Nous sommes liés d'abord par un serment envers Dieu, ensuite par un serment envers l'empereur ; ne pense pas que nous nous croirions obligés par le second, si nous manquions au premier (2).

C'est ce qu'explique bien **saint Augustin** (3) :

Les soldats du Christ ont servi sous les empereurs infidèles. Quand il s'agissait de la cause du Christ, ils ne connaissaient que le Maître qui est au ciel. Quand les empereurs voulaient les forcer à honorer les idoles ou à leur offrir l'encens, ils leur opposaient Dieu. Quand ils leur disaient : Tirez votre épée et allez combattre telle nation, ils leur obéissaient aussitôt. Ils distinguaient le Maître éternel et le maître temporel, et c'était à cause du Maître éternel qu'ils étaient soumis au maître temporel.

113. — Mais une école intransigeante, dont **Tertullien** fut le principal interprète, prétendait que le serment fait à l'empereur ne laissait à la conscience des soldats aucune liberté, et rappelait qu'il est dit dans l'Evangile : « *On ne peut pas servir deux maîtres à la fois* » (1).

On se demande maintenant, écrit-il (2), si un fidèle peut être soumis au service militaire, et si un soldat peut être admis à la foi, je dis même un soldat inférieur, un soldat à calige, qui n'est pas dans la nécessité de présider à des sacrifices ou à des condamnations capitales.

Il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain, entre l'étendard du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres ; une âme ne peut se dévouer à deux maîtres : à Dieu et à César.

En fait, divers chrétiens suivirent l'opinion de Tertullien et refusèrent le serment ; parmi eux, on peut citer Basilide (vers

(2) **Ruinart**, *Acta sincera martyrum*, saint Maurice. Une légion comprenait 6.600 hommes (voir n° 62).

(3) **Saint Augustin**, Lettre 5 *ad Marcellinum*.

113. = (1) On lit dans Grotius : « On faisait jurer les soldats par les dieux des Nations, par Jupiter, par Mars, et autres divinités. » (*De jure belli ac pacis*, liv. I, chap. 2, IX, 3.)

(2) **Tertullien**, *De Idololatriâ*.

202) à Alexandrie. Chargé de conduire au supplice sainte Potamienne, il avait dû la protéger contre les déchaînements de la populace ; la sainte, touchée de sa bienveillance, lui avait promis de prier pour lui, et il était devenu chrétien. Ayant, à quelque temps de là, à prêter un nouveau serment exigé par la discipline, il avait répondu : « Je ne le puis, car je suis chrétien. » Il fut exécuté le lendemain (3).

De même, le centurion Marcellus, dont nous avons déjà parlé (n° 109), déclara qu'il ne pouvait, étant lié par un serment à Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, se lier par un serment militaire, et que, pour cette raison, il déposait les armes ; car, ajouta-t-il, il ne convient pas que les soldats du Christ s'occupent de la milice du siècle (4).

§ 4. — Les mœurs des soldats romains.

114. — Si dans l'armée romaine se trouvaient des saints, qui, comme saint Martin, « ressemblaient plus à des moines qu'à des soldats (1) », il faut reconnaître que la très grande majorité de ceux qui la composaient avaient des mœurs très répréhensibles. Lorsque saint Jean répondait aux soldats qui étaient venus se faire baptiser et lui demander ce qu'ils devaient faire pour être sauvés : « Ne frappez personne, ne commettez pas d'extorsions, contentez-vous de votre solde », il ne leur avait pas donné simplement un banal conseil de morale; il avait atteint par sa réponse certains vices particulièrement répandus chez les légionnaires.

Peut-on nier, écrit **saint Jean Chrysostome**, que les gens de guerre ne commettent de grands excès contre Dieu, par tant d'outrages et tant de violences qu'ils font tous les jours, s'enrichissant de vols et de brigandages, et cherchant leur bonheur dans la misère des autres ? Ce sont des loups plutôt que des hommes ; ils se repaissent de sang et de carnage, et leur âme est comme une mer qui est sans cesse agitée par les tempêtes des passions. Y a-t-il des désordres dont ils soient exempts ? Y a-t-il un vice qui ne règne en eux ? Ils sont altiers et insolents ; ils sont jaloux de leurs égaux et insupportables à ceux qui leur sont soumis ; ils traitent en esclaves et en ennemis ceux qui ont recours à eux pour trouver protection et sûreté. Que voit-on parmi eux, si ce

(3) **Eusèbe**, *Hist. eccles.*, liv. VI, ch. 5.
(4) C'est la renonciation au serment militaire qui motiva sa condamnation (**Eusèbe**, *Hist. Eccl.*, liv. VIII, 4).
114 — (1) **Sulpicius Severus**, *De vitâ B. Martini*, cap. II.

n'est rapines, violences, calomnies, mensonges honteux, et flatteries lâches et serviles ?

... Ils sont pires envers les hommes que les bêtes les plus farouches ; ils sont bien éloignés de rien faire pour l'amour de Jésus-Christ ; ils ne font rien que pour l'argent, pour la gloire, ou pour le plaisir. Qui pourrait donc rapporter tous leurs excès, leur vie oisive, leurs entretiens extravagants, leurs railleries sanglantes, leurs paroles pleines d'infamies ? (2)

On lit également dans **saint Augustin** (3) :

Quelques-uns de nos frères qui sont dans la milice ou dans certaines charges publiques, lorsqu'ils commettent des fautes graves, ont l'habitude, quand on les leur reproche, de s'en excuser, en donnant comme toute première raison qu'ils sont soldats, et que, s'ils agissent mal, c'est qu'on les emploie à des occupations mauvaises ; comme si le coupable était leur métier et non leur volonté. Ce qu'ils font de mal, ils en rendent responsable l'office qu'ils remplissent. Mais faire la guerre n'est pas un péché ; ce qui est un péché, c'est faire la guerre surtout en vue du butin... Comment se fait-il que, lorsqu'on leur adresse des observations, quand on leur reproche de s'enivrer, de voler le bien d'autrui, d'être violents, de commettre des meurtres, ils répondent aussitôt : « Que voulez-vous que j'y fasse, je suis un homme du monde, un soldat ; je ne suis pas un prêtre, ni un moine. » Comme si, parce que l'on n'est ni prêtre, ni moine, on avait le droit de tout se permettre ! Mais, chez les chrétiens, les plus honnêtes devraient être les soldats.

On comprend donc aisément que la carrière des armes ne parut point aux chrétiens des premiers siècles l'une des meilleures à embrasser, et que particulièrement ceux d'entre eux qui aspiraient à une perfection plus grande n'aient voulu ni entrer, ni rester dans la milice.

Saint Jérôme loue le jeune Népotien d'avoir rejeté le ceinturon, non qu'il réprouve le service militaire en lui-même, mais parce qu'il le considère comme un moyen imparfait de servir Dieu. « Dans la carrière des armes, il avait été, dit-il, « un soldat parfait et avait mérité des récompenses. Quand il « l'abandonna et changea de position, il distribua aux pau- « vres tout ce qu'il avait gagné dans les camps (4). »

Il est bien d'autres choses permises que certains chrétiens de cette époque s'interdisaient dans le but ou l'espoir d'arriver à une vie plus voisine de la perfection : les procès, par exemple. « Les chrétiens, dit Athénagoras, ne plaident pas contre

(2) **Saint Jean Chrysostome**, *Homel. LXI*, in Matt.
(3) *Sermo* LXXXII, *De verbis*, Ev. Luc., cap. 3.
(4) **Saint Jérôme**, Ep. LX, nos 8 et 9.

ceux qui leur ravissent leur bien » ; le serment, dont beaucoup condamnaient absolument l'usage ; les charges importantes, telles que la préture, l'édilité : comme elles, le service militaire absorbe le temps de celui qui l'embrasse et l'occupe de telle façon qu'il ne peut se consacrer comme il convient aux choses du ciel.

§ 5. — L'horreur de l'effusion du sang.

115. — Mais de plus, le but du service militaire, la guerre, c'est l'effusion du sang ; même si elle est exempte de faute, elle souille celui qui en est l'auteur ou l'instrument.

Les prêtres païens et les gardiens des idoles étaient dispensés du service militaire, afin d'avoir toujours les mains pures lorsqu'il leur fallait offrir des sacrifices aux dieux (1).

Et la primitive Eglise, nous n'en pouvons douter en voyant les prescriptions qu'elle fit à ce sujet dès qu'elle eut acquis le droit de vivre librement, avait l'horreur du sang versé : *abhorrebat a sanguine*. Si les trois premiers siècles ne nous ont pas laissé sur cette matière de nombreux documents, nous en trouvons un grand nombre dans les siècles suivants.

Il suffira, pour s'en rendre compte, de se reporter aux textes que nous avons cités dans la première partie de cet ouvrage (n[os] 69 et suiv.).

Chapitre II

Les Écrivains Chrétiens

116. — Le service militaire, on le voit par ce qui précède, n'était pas en grand honneur auprès des premiers chrétiens ; les évêques et les prêtres ne le conseillaient pas aux néophytes, dans un pays où d'ailleurs il n'était pas obligatoire. En fait, on ne trouverait dans aucun des écrivains ecclésiastiques antérieurs à Constantin un mot d'éloge pour la carrière

115. — (1) Origène, *Contra Celsum*, lib. VIII, cap. 73.

militaire, ni même un passage déclarant nettement qu'il est permis aux Chrétiens de se battre (1).

Chez trois d'entre eux, au contraire, on trouve plus ou moins formellement exprimée l'idée que les chrétiens ne doivent pas prendre part à une guerre, sans que l'on puisse toujours bien discerner s'il s'agit d'un précepte ou d'un conseil ; s'ils admettent qu'en combattant on commet une faute, ou s'ils pensent simplement qu'on s'écarte trop de la miséricorde et de la mansuétude évangéliques.

Et d'autre part, il est impossible de ne pas remarquer et de ne pas signaler que ces trois écrivains ne sont pas de ceux dont on puisse accepter les doctrines sans réserves, que tous trois se sont gravement écartés sur d'autres points de l'enseignement de l'Eglise, et que, pour ce motif, *aucun d'eux n'a reçu d'elle le titre de Père de l'Eglise* ; elle ne leur a donné que le titre d'auteurs ecclésiastiques, *scriptores ecclesiastici*, et ne les a traités que comme de savants témoins.

L'un de ces auteurs, **Tertullien**, a étudié la question qui nous occupe dans son traité *De Corona*, écrit pendant la période de sa vie où il partageait les erreurs des Montanistes ; à cette époque, il condamnait absolument les secondes noces, et prétendait, contrairement à la déclaration formelle de Jésus-Christ (2), qu'il n'était pas permis de fuir pendant la persécution, et que l'on doit refuser la communion à ceux qui sont tombés. Du second, **Origène**, dont certaines erreurs sur la métempsycose et l'éternité des peines sont nettement opposées à la doctrine chrétienne, saint Jérôme, dans le temps où il combattait le plus vivement l'origénisme, écrivait : « N'imitons pas les défauts de celui dont nous pouvons suivre les vertus ». Quant au troisième, **Lactance**, « constamment inexact, peu versé dans le dogme, l'expression juste lui manque, et il tombe dans plus d'une erreur ; ce qui faisait dire au même saint Jérôme : *Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit* (3) ».

116. = (1) *Acta Sanctorum*, octobre, t. XII, saint Ferrutius.

Il semble qu'à cette assertion des *Acta Sanctorum*, on pourrait objecter une lettre du pape Etienne Ier, rapportée dans le *Décret*, par laquelle il met au nombre des personnes « infâmes » ceux qui ont pris la fuite dans une guerre publique : mais cette lettre est très probablement apocryphe (voir n° 63, note 1).

(2) Matth., X, 23.

(3) Alzog, *Manuel de patrologie*.

§ 1. — Tertullien (160-240).

117. — Nous avons déjà eu l'occasion de citer quelques extraits de cet auteur :

1° Celui (n° 110) dans lequel il expose les diverses raisons pour lesquelles il trouve la carrière militaire imcompatible avec la qualité de chrétien ; — à ce propos, nous avons fait remarquer que les motifs qu'il invoque se rapportent beaucoup plus au service militaire proprement dit qu'à la guerre elle-même.

2° Celui (n° 113) où il déclare qu'il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain.

Nous avons parlé aussi (n° 110) de son traité *de Coronâ*, des circonstances qui lui avaient donné naissance, et du dissentiment qu'il avait provoqué entre lui et la plupart des chrétiens, y compris le Pontife romain. Tertullien ne ménageait pas d'ailleurs ceux qui étaient, en cette occasion, d'un avis opposé au sien : « Je ne doute pas, dit-il, que certaines gens ne déménagent déjà les Ecritures, ne préparent leurs bagages, ne se disposent à fuir de ville en ville : car c'est là le seul passage de l'Evangile qu'ils aient en mémoire. Je connais même leurs pasteurs : lions dans la paix, cerfs au combat (1). »

Dans un passage du traité *de Idololâtria*, il semble condamner la guerre d'une façon absolue :

> « En désarmant Pierre, le Seigneur a désarmé tous les soldats. Personne ne peut regarder comme licite un uniforme qui représente des actes illicites (2). »

Mais il n'est plus d'accord avec lui-même dans d'autres endroits : quand, par exemple, voulant louer un soldat qui était chrétien, il l'appelle « soldat glorieux devant Dieu (3) » ; quand, s'adressant au Sénat romain, il lui dit : « Nous naviguons avec vous, nous combattons avec vous » ; et, ce qui n'était peut-être pas exempt de quelque exagération : « Nous remplissons vos camps (4). »

117. = (1) *De Coronâ*.

(2) Omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus (*De Idololâtria*, cap. XIX).

(3) *De Idololâtria*.

(4) *Apologet.*, cap. XLII et XXXVII.

Tertullien n'aurait pu concevoir la fierté qu'il exprimait au Sénat romain, s'il avait considéré la carrière militaire comme interdite aux chrétiens, comme absolument incompatible avec les préceptes évangéliques.

Et cela semble confirmé par la distinction qu'il fait entre ceux qui entrent dans la milice après avoir reçu le baptême, et ceux qui reçoivent le baptême étant déjà soldats :

« Ces derniers, dit-il (5), sont dans la condition de ceux que Jean « admettait au baptême : ils ressemblent à ces centurions fidèles, dont « Jésus-Christ loue l'un et dont Pierre catéchise l'autre ; pourvu « qu'après avoir reçu la foi et s'y être confirmés, ils quittent aussitôt « leur carrière, ainsi que quelques-uns l'ont fait, *ou qu'ils prennent « garde par tous les moyens de ne pas offenser Dieu,* en faisant des choses « qui ne sont permises ni aux soldats, ni aux autres, et qu'ils sachent « de nouveau souffrir pour Dieu, si les païens les y obligent ; car faire « partie de la milice n'autorise pas à faire le mal, et n'exempte pas « du martyre. »

Soyez donc soldats, si vous ne voulez pas abandonner votre carrière, mais n'oubliez pas que cela ne vous donne pas le droit de faire le mal et que vous vous exposez au martyre, tel nous paraît être le sens des paroles de Tertullien. Il est facile de comprendre qu'il s'inquiétât de voir s'exposer à de tels risques des hommes qui n'étaient pas tous des saints ; car il ne faudrait pas juger tous les premiers chrétiens par ceux dont le Martyrologe nous a conservé le souvenir.

§ 2. — **Origène** (185-254).

118. — Dans Origène également, on chercherait en vain une condamnation nette, formelle, raisonnée de la guerre, de toutes les guerres. On trouve même dans cet auteur une justification de guerre défensive, à propos des combats que livrent les abeilles quand elles se défendent contre les guêpes :

« Peut-être, dit-il, ces guerres que livrent les abeilles montrent-elles comment et pour quelles justes raisons les hommes peuvent

(5) Dum tamen, suscepta fide ac signata, aut deserendum statim sit (ut a multis actum), aut omnibus modis cavillandum (*ou* cavendum) ne quid adversus Deum committatur quæ nec ex militia (*ou* extra militiam) permittuntur, aut novissime perpetiendum pro Deo, quod æque fides pagana (seu non militaris) conduxit. Nec enim delictorum impunitatem, aut martyriorum immunitatem militia promittit (*De Corona*, cap. XI).

entreprendre des guerres, si parfois ils ne peuvent faire autrement (1). »

Celse avait reproché aux chrétiens de se tenir à l'écart de l'armée. Il leur faisait un grief de leur conduite, bien qu'elle fût légitime dans un pays où le service militaire n'était pas obligatoire et où les soldats ne faisaient pas défaut, et les invitait « à venir en aide à l'empereur, à assumer leur part de « ses justes labeurs, à prendre les armes pour lui, et, s'il le « demandait, à combattre pour lui, voire à conduire des trou- « pes avec lui. »

« Origène, qui entreprit de le réfuter, dit M. Vacandard, se garda bien de lui donner un démenti formel. Tout en écartant le reproche qu'on adresse à ses coreligionnaires, il en reconnaît le bien-fondé. Les chrétiens ne portent pas les armes, mais c'est leur droit et ils sont dans leur rôle : ils servent le prince à leur manière. Suivant le conseil de l'apôtre, ils font des prières incessantes pour tous les hommes, mais particulièrement pour les rois et pour tous ceux qui sont dans les dignités... Les prêtres des idoles et les gardiens des dieux s'abstiennent de verser le sang, afin d'avoir les mains pures quand ils leur offrent des victimes... Pourquoi ne pas accorder le même bénéfice à ceux qui combattent par l'arme de la prière, comme ministres et prêtres du vrai Dieu, pendant que les autres font la guerre ? « Oui, « en infligeant une défaite aux démons qui suscitent la guerre et « troublent la paix, nous sommes d'un plus grand secours aux souve- « rains que ceux qui portent l'épée. Plus que personne, nous com- « battons pour l'empereur. Sans doute, nous ne combattons pas sous « lui, même quand il voudrait nous y contraindre, mais nous com- « battons pour lui en formant, à part nous, un camp de piété, d'où « partent nos prières vers la divinité (2) ».

« Manifestement, Origène n'est pas partisan du service militaire pour les chrétiens. Au regard des choses de la guerre, tous les disciples du Christ sont des prêtres, et les prêtres ne doivent pas verser le sang (3). »

§ 3. — Lactance (mort vers 330).

119. — Lactance est beaucoup plus formel : pour lui, un chrétien n'a jamais le droit de verser le sang. Le précepte de Dieu « Tu ne tueras pas » n'admet aucune exception :

« Il n'est pas permis au juste de porter les armes ; sa milice à lui,

118. = (1) Fortasse etiam hæc imago bellorum quæ gerunt apes, nobis documento est quomodo juste et inordate gerenda bella sint, si quando inter homines geri opus est (*Contra Celsum*, liv. IV).

(2) **Origène**, *Contra Celsum*, lib. VIII.

(3) **Vacandard**, *Rev. d'Apologétique*, 15 juillet 1906, p. 341.

« c'est la justice ; il ne lui est même pas permis de porter contre « quelqu'un une accusation capitale : il importe peu, en effet, que « l'on tue par le fer ou par la parole ; car ce qui est défendu, c'est de « tuer. Il n'y a pas la moindre exception à faire au précepte divin : « tuer un homme est toujours un acte criminel (1). »

Qu'y a-t-il de plus horrible, de plus affreux que de tuer un homme : c'est pourquoi les lois les plus sévères protègent notre vie, c'est pourquoi les guerres sont exécrables (2).

§ 4. — Autres écrivains chrétiens.

120. — Les Pères de l'Eglise des premiers siècles n'ont rien écrit à quoi n'aient pu souscrire ceux des siècles postérieurs.

Saint Cyprien (mort en 258) : Les chrétiens doivent aimer leurs ennemis et se servir contre eux des armes spirituelles (*Ep. ad concilium*). Toute la terre est teinte du sang des batailles. L'homicide est un crime quand un particulier le commet ; mais on l'honore du titre de vertu et de courage quand on le commet plusieurs ensemble (*ad Don.*, 4).

Saint Chrysostome (347-407) : Tout d'abord, il faut ne faire injure à personne ; ensuite ne pas rendre injure pour injure, mais l'accepter paisiblement ; enfin ne pas haïr celui qui l'a faite ; au contraire l'aimer, lui faire du bien, et prier pour lui (*Hom.* XVIII, *in cap. V Matt.*).

Saint Ambroise (335-397) : Ceux qui vivent conformément à l'Evangile ne demandent pas de réparation : ils l'attendent de Celui qui a dit : C'est moi qui rendrai justice ; il ne convient pas à un chrétien de rendre injure pour injure (*Chron. Matt. V*).

Mais on le comprend aisément : alors que, d'une part, les évêques et les prêtres s'abstenaient, pour les raisons énoncées plus haut, d'encourager les chrétiens à entrer dans la milice, et que, d'un autre côté, des hommes, des écrivains qui exerçaient sur leurs contemporains une grande influence, exagéraient la doctrine au sujet de la mansuétude chrétienne ou de la renonciation aux affaires du siècle, jusqu'à enseigner qu'il était défendu de porter les armes, des esprits simples ont pu se croire obligés d'abandonner la milice et le métier militaire.

« Ce fut ce qui arriva à saint Victrice, à saint Paulin, et aussi à saint Martin ; ce dernier, cédant aux prières de son tribun, resta dans l'armée pendant les deux années qui suivirent son baptême, mais ensuite il déposa les armes en disant

119. = (1) *De div. institut.*, cap. VI, 20.
(2) *Ibid.*, cap. IV.

qu'il voulait désormais être uniquement soldat du Christ (1). »

Tel fut aussi le cas de saint Maximilien : fils d'un légionnaire, d'un vétéran, et obligé en cette qualité d'entrer dans l'armée, il déclara qu'il ne lui était pas permis d'être soldat, attendu qu'il était chrétien, et il fut décapité en 295 (2).

Chapitre III

Doctrine de l'Eglise

L'Eglise, il est facile de le montrer, ne partageait pas les idées de Tertullien et de Lactance. Un très grand nombre de chrétiens étaient soldats, et elle ne leur demandait pas de changer de métier : elle éleva plusieurs d'entre eux sur ses autels ; enfin, toutes les discussions sur le sujet qui nous occupe cessèrent avec les persécutions.

§ 1. — Grand nombre de chrétiens qui servaient dans les armées romaines.

121. — Les aruspices, les magiciens, les histrions, les gladiateurs, etc., tous ceux qui exerçaient des professions condamnées par les lois divines ne pouvaient approcher des sacrements qu'à la condition d'avoir rompu et brisé de semblables liens (1).

Il en eût certainement été de même pour les soldats, si l'Eglise avait pensé que la guerre fût absolument et toujours défendue : elle n'aurait pu admettre que l'on consacrât sa vie à se préparer à un acte condamné par elle. Or, aucun document ne peut être cité dans ce sens.

On peut, au contraire, constater que le nombre des chrétiens était très grand dans l'armée romaine ; et, que, parmi ceux qui subirent le martyre, beaucoup seraient restés dans

120. = (1) *Acta Sanctorum*, octobre, t. XII, p. 531 : saint Ferrutius.
(2) **Ruinart**, *Acta sincera martyrum* : saint Maximilien.
121. = (1) **Saint Augustin**, *De fide et operibus*. — **Tertullien**, *De Idol.*, cap. XI.

ses rangs, si on n'avait voulu les obliger à trahir leur foi en sacrifiant aux dieux.

Nous avons vu (n° 109) Marinus, dénoncé par un collègue jaloux au moment où il allait être appelé à un grade supérieur ; Marcellus (même n°), qui était centurion et ne quitta l'armée qu'au moment où on voulut le forcer à prendre place à un banquet profane. De même, Julius (n° 111), après avoir passé à l'armée tout le temps légal, avait pris un nouvel engagement ; il put répondre au juge qui voulait l'obliger à sacrifier : « Voilà vingt-sept ans que je remplis fidèlement mon devoir, je suis sorti à l'ancienneté et sers comme vétéran (2) » !

Le père de saint Maximilien, dont nous avons parlé plus haut (n° 120), était un excellent chrétien ; car il refusa de donner à son fils, ainsi que le proconsul le lui demandait, le conseil de prêter, contrairement à sa conscience, le serment militaire ; cependant, il était vétéran et servait lui-même depuis longtemps, ce qui montre qu'il jugeait autrement que son fils les obligations qui découlaient de sa qualité de chrétien. C'est d'ailleurs l'objection que fit le proconsul à saint Maximilien, quand il lui dit : « Mais, dans la garde sacrée de nos seigneurs Dioclétien et Maximien, il y a des soldats chrétiens et ils font leur service. »

A un autre chrétien qui refusait également le service, un juge disait de même : « Mais, parmi les soldats qui nous entourent, il y en a beaucoup qui sont chrétiens, cela ne les empêche pas de servir (3). »

Nous avons vu (n° 111), à propos d'un chrétien d'Alexandrie, que les soldats du service d'ordre qui l'encouragèrent à subir le martyre étaient eux-mêmes chrétiens.

M. Ed. Le Blant indique, dans son ouvrage *Les inscriptions chrétiennes des Gaules*, que sur 10.000 inscriptions relevées sur les tombeaux de païens, 545, soit un vingtième environ, appartiennent à des soldats, alors qu'on en trouve seulement 27 sur 4734 inscriptions chrétiennes, soit une sur 200. « Mais, ajoute-t-il, cela ne prouve rien, attendu que les chrétiens n'aimaient pas à écrire sur les tombeaux qu'un serviteur de Dieu avait servi les hommes. »

(2) Il fut cependant décapité en 302 (**Ruinart**, *Acta sinc. martyrum*).
(3) *Acta sanctorum*, oct., t. XII : saint Ferrutius.

Il est fait mention dans le Martyrologe de 1004 soldats chrétiens qui furent mis à mort en Arménie, sous Dioclétien.

Sous Marc-Aurèle, et cet empereur mentionna le fait dans une lettre qu'il adressa au Sénat, une pluie bienfaisante sauva l'armée romaine qui, dévorée de soif et privée d'eau, allait mourir d'inanition. Beaucoup crurent à un miracle, et l'attribuèrent aux prières de la XIIe légion, *Fulminata Melitensis*, qui était presque exclusivement composée de chrétiens (5).

§ 2. — L'attitude de l'Eglise à l'égard des soldats chrétiens.

122. — Jamais l'Eglise ne blâma, jamais elle ne repoussa du baptême ou de la communion ceux qui portaient les armes. « On doit enseigner au soldat qui demande le baptême à s'abs« tenir d'injustices et de vexations et à se contenter de sa solde. « Que s'il obéit à ces instructions, il faut l'admettre à être « baptisé », lit-on dans les *Constitutions* dites *apostoliques* (VIII, 38), compilées vers la fin du IVe siècle (1).

Dès la fin du Ier, le pape Clément proposait comme modèle aux chrétiens de Corinthe, la discipline qui régnait dans les légions, et employait les expressions de « nos » légions, « nos » généraux (*I Clément*, *ad. Corinth.*, cap. 37).

Enfin, et c'est là un argument capital, « l'Eglise a mis au « nombre des saints et inscrit dans les livres liturgiques des « soldats chrétiens que l'on s'était efforcé par la force ou par « la ruse de faire participer aux pratiques idolâtriques » (*Acta Sanct.*, oct., t. XII : saint Ferrutius).

A côté des saints qui subirent le dernier supplice après avoir quitté l'armée, les *Acta Sanctorum* citent les suivants qui furent martyrisés *alors qu'ils en faisaient encore partie* : saint Hesychius, qui fut martyrisé sous Galère ; saint Ursacius, saint Argœus, saint Narcisse, saint Marcellin, saint Gordius et saint Théogène, sous Licinius ; saint Eudoxius, saint Zénon, saint Macorius, sous Dioclétien, ainsi que les 1004 soldats dont nous avons déjà fait mention ; et enfin saint Victrice, sous Julien l'Apostat.

(5) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, liv. V, ch. V.

122. = (1) « Miles si accedat, erudiatur neminis injuriam facere, non calumniari, contentum esse suis stipendiis : si pareat, recipiatur ; repugnans rejiciatur. »

§ 3. — L'attitude de l'Eglise après Constantin.

123. — On lit dans l'édit de 323 de Constantin le Grand (Migne, Pat. lat., VIII, p. 257) :

> « Quant à ceux qui étaient autrefois pourvus de grades dans l'armée, et qui en ont été injustement et cruellement privés, parce qu'ils préféraient le culte de Dieu aux dignités dont ils étaient revêtus, ils seront libres de choisir entre leur réintégration dans le grade qu'ils avaient auparavant (1), ou un congé honorable (*honesta missio*) qui leur sera accordé, s'ils le préfèrent ; car il est juste et raisonnable que ceux qui ont fait preuve d'une telle grandeur d'âme et d'une telle fermeté dans les épreuves jouissent à leur choix ou du repos ou de leur ancien grade. »

Vers le même temps, la formule du serment était changée : « Je jure par Dieu, le Christ, et l'Esprit Saint, et par la majesté de l'empereur qui, après Dieu, doit être pour le genre humain un objet d'amour et de respect. » Et, ajoute Végèce, en rapportant cette formule de serment (*De re militari*, lib. 2), ceux qui le prêtent promettent d'accomplir exactement les ordres de l'empereur, de ne jamais quitter la milice, et de mourir, s'il le faut, pour la République romaine. Tout danger de participation à des cérémonies païennes ayant disparu, les chrétiens ne firent plus aucune difficulté pour servir sous un empereur qui protégeait et suivait leur religion ; et on ne trouve, à partir de cette époque, aucune trace de discussion entre eux à ce sujet. L'Eglise défend aux prêtres de faire partie de la milice et punit ceux qui contreviennent à cet ordre (2), parce que le prêtre doit s'occuper des affaires du ciel et non de celles de la terre, et parce qu'il doit avoir les mains pures pour offrir le saint sacrifice ; elle ne fait, au contraire, aucune défense ni aucune objection aux laïques qui s'engagent dans l'armée ; elle les félicite même de mettre, quand cela est nécessaire, leur courage au service de la société.

« Le courage qui protège à la guerre le pays contre les « barbares, qui défend à l'intérieur les faibles, et qui pré- « serve de l'attaque des bandits ceux auxquels on s'est asso-

123. = (1) Ce qui montre bien que la carrière militaire n'était pas considérée comme interdite aux chrétiens : sans quoi Constantin ne leur aurait pas offert de la reprendre.

(2) Voir nº 73.

« cié, ce courage est plein de justice. » Ainsi s'exprime **saint Ambroise** (*De offic.*, l. I, c. 27) (3).

Et le concile d'Arles, qui se tint en 314 sous l'empereur Constantin, promulgua un canon ainsi conçu : « En ce qui « concerne ceux qui jettent leurs armes pendant la paix, il a été décidé de les écarter de la communion (4). » C'est donc, en dehors des temps de persécution, la désertion condamnée et punie par l'Eglise elle-même.

§ 4. — Le Concile de Nicée et les décrets du pape Léon Ier.

124. — Il existe cependant deux documents qui ont été parfois invoqués pour soutenir que, même après Constantin, l'Eglise éloignait ses enfants de l'armée. Nous allons les étudier successivement.

1° Le XIIe canon du Concile de Nicée (en 325) est ainsi rédigé :

> Il y en a qui ont été appelés par la grâce, qui ont montré leur ardeur et leur foi en déposant le ceinturon du soldat ; mais qui ensuite sont, comme des chiens, retournés à leur vomissement, au point que quelques-uns ont même donné de l'argent et fait des présents pour rentrer dans la milice. Que ceux-là soient *substrati* pendant dix ans, après être restés pendant trois ans au nombre des écoutants (1). Mais il faut remarquer à leur égard dans quels sentiments ils sont et de quelle manière ils font pénitence. Ceux, en effet, qui par leur crainte, leurs larmes, leur résignation, leurs bonnes œuvres, témoignent une conversion exempte d'hypocrisie, ceux-là, après avoir accompli le temps prescrit de leur audition, seront admis à la participation des

(3) *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. III, c. 5.

(4) « De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstinere eos a communione. » La paix veut dire ici la paix de l'Eglise, le temps où on est libre de pratiquer la religion chrétienne.

124. = (1) Les pénitences imposées par l'Eglise à partir du ive siècle comportaient quatre degrés :

1° Les *Flentes*, exclus complètement du culte, se tenaient à la porte de l'église et imploraient les prières de ceux qui y entraient.

2° Les *Audientes* se tenaient dans l'église, près de la porte : ils assistaient aux sermons, comme les catéchumènes.

3° Les *Substrati* se plaçaient au-dessous de l'ambon qui faisait la démarcation avec les fidèles : ils se tenaient agenouillés pendant les prières ; mais ils devaient se retirer avant les saints mystères, et porter le sac de la pénitence. Ils ne pouvaient ni se marier, ni être soldats, ni remplir des fonctions publiques, ni être admis dans les ordres. Ils devaient s'abstenir des bains publics et être austères dans leur nourriture.

4° Les *Consistentes* assistaient aux cérémonies du culte, mais on les congédiait avant la communion.

prières, et il sera permis ensuite à l'évêque d'en user plus humainement avec eux. Quant à ceux qui auront subi leur pénitence avec indifférence et qui auront pensé que le fait seul d'entrer dans une église suffisait pour leur constituer une conversion, qu'ils achèvent complètement tout le temps déterminé.

Il ne s'agit point dans ce canon de ceux qui ayant, dans les temps de persécution, abandonné le service militaire, afin de n'être point exposés à l'alternative d'une condamnation à mort ou d'une abjuration de la foi chrétienne, y seraient ensuite rentrés, alors que leur foi ne courait plus aucun péril, par exemple, en vertu de la constitution de Constantin dont il a été fait mention plus haut (n° 123) : mais de ceux qui sous l'inspiration de la grâce divine avaient abandonné la milice, afin d'éviter les dangers qu'elle présentait ou pour mener une vie plus parfaite et plus chrétienne, et ensuite y étaient retournés, à une époque où cela n'était possible, comme par exemple sous Licinius, qu'en abjurant ou en courant le risque d'abjurer la foi chrétienne ; abjuration d'autant plus coupable que les conditions dans lesquelles ils avaient quitté l'armée indiquaient chez eux une plus grande connaissance de la religion et prouvaient qu'ils avaient reçu de Dieu des grâces particulières. Les pénitences publiques n'étaient imposées que pour des fautes considérables : meurtre, adultère, idolâtrie. C'est évidemment ce dernier crime qui était puni par la longue pénitence prévue par le canon du Concile de Nicée (2).

125. — 2° Le second texte émane du *Pape Léon Ier* (titre 24, can. 235) :

Il est absolument contraire aux règles ecclésiastiques de se réengager dans la milice, lorsque le temps de la pénitence est écoulé ; car l'Apôtre dit : « Qu'aucun soldat de Dieu ne s'adonne aux affaires du siècle. » Celui-là donc est dans les filets du démon qui a voulu se consacrer à l'armée du monde.

(2) D'après **Bellarmin** (*De controv. Christ. fidei*, t. II, controv. II, lib. III, *De Laïcis*, n° 14), il s'agit des confesseurs de la foi qui avaient été chassés de l'armée par Dioclétien ou Licinius, et qui étaient disposés à apostasier pour reprendre du service.

Billuart (*Summ. sancti Thomæ, De charitate*, t. II, art. III, *De bello*) émet des doutes au sujet de l'authenticité du texte de ce canon. Il est fort possible, dit-il, qu'il ait été interpolé : car les *Actes* du Concile de Nicée ont été altérés, soit par les injures du temps, soit par des fraudes dues aux Ariens. Dans l'édition arabe, le canon en question dit : « Si, pendant le temps de la pénitence, ils retournent « à leur vomissement et recommencent à pécher, ils devront faire dix années de « pénitence. »

Il faut savoir en effet que pendant le temps de leur pénitence et après leur pénitence accomplie, les pénitents devaient mener une vie analogue à celle des prêtres et des religieux ; ils devaient servir d'exemple et racheter ainsi le scandale qu'ils avaient causé. C'est pourquoi le service militaire paraissait incompatible avec l'existence qu'ils devaient désormais mener, mais cela n'implique pas condamnation de ce service en lui-même, ni défense d'y entrer pour ceux qui n'avaient point été condamnés à une pénitence.

Ces derniers devaient, d'après les décrets du même pape (titre 22, can. 233), s'abstenir de divers actes, qui étaient cependant permis aux autres chrétiens.

> Ceux qui implorent le pardon à cause des actes illicites qu'ils ont commis doivent aussi s'abstenir de certains actes licites. L'Apôtre l'a dit : « Il ne convient pas toujours de faire tout ce qui est permis. »

Et encore (mêmes décrets, titre 25, can. 235) :

> La façon de faire le commerce excuse ou condamne le commerçant, selon qu'il le fait honnêtement ou non. Mais pour les pénitents, il vaut mieux souffrir quelques dommages que de s'exposer aux dangers du négoce : car il est difficile qu'entre les vendeurs et les acheteurs aucune faute ne se commette (1).

Chapitre IV

Résumé et conclusion

126. — De ce qui précède, on peut, croyons-nous, légitimement tirer les conclusions suivantes :

Le nombre des chrétiens, qui se crurent obligés en conscience de quitter l'armée ou de ne pas y entrer, fut tou-

125. = (1) On consultera utilement à ce sujet le canon « *Falsas pænitentias* » de Grégoire VII (Syn. Rom. 1078, *Décret*, Causa XXXIII, qu. III, *De pænit.*, dist. V, c. 6), dans lequel il est dit qu'un soldat ne peut pas faire vraiment pénitence s'il ne dépose ses armes.

On trouve des interdictions analogues dans les décisions du XIIe concile de Tolède, du synode de Thionville, dans les capitulaires de Louis le Pieux, etc. Voir à ce sujet **Christianus Lupus**, *Synodorum gen. ac. prov. Decreta*, Ve Conc. Rom., c. 6, t. IV, p. 59).

jours extrêmement faible par rapport au nombre de ceux qui en faisaient partie.

Ce qui éloignait un certain nombre de chrétiens du service militaire, c'était non pas l'idée qu'il leur était défendu de prendre part à toute espèce de guerre, mais plutôt l'ensemble des considérations suivantes :

Certaines cérémonies militaires avaient un caractère idolâtrique et, soit pendant les persécutions, soit avant qu'elles n'éclatassent, les chrétiens qui faisaient partie de l'armée étaient plus exposés que d'autres à être mis en demeure de choisir entre l'abjuration et le martyre.

Le serment prêté à un empereur païen paraissait à beaucoup incompatible avec la qualité de chrétien.

Enfin le service militaire semblait à plusieurs d'entre eux ne pas permettre la vie parfaite qui convenait à des chrétiens, soit parce qu'il absorbait leur temps et leurs pensées, et les détournait des choses divines, soit parce qu'il les exposait à répandre le sang, ce qu'ils considéraient comme une souillure.

L'Eglise, pour ces motifs, ne poussait pas ses enfants à entrer dans la milice, mais elle n'a jamais blâmé ceux d'entre eux qui acceptaient d'être soldats, et elle a élevé plusieurs de ces derniers sur ses autels. A partir de Constantin, le péril de l'idolâtrie n'existant plus, ni la crainte des persécutions et des apostasies dont elles pouvaient être l'occasion, et le serment prêté à un empereur chrétien pouvant se concilier avec les obligations religieuses et morales des chrétiens, l'Eglise a publiquement loué les services que rendaient les soldats et a puni les déserteurs.

On ne trouve dans aucun Père de l'Eglise une condamnation formelle de la guerre ; parmi les trois auteurs qui ont été opposés au service militaire et en ont détourné les chrétiens, Lactance est le seul qui ait d'une façon formelle attaqué, non pas le service militaire, mais la guerre en elle-même, dans son principe, et qui l'ait condamnée d'une manière absolue.

Aucun Père de l'Eglise ne paraît d'ailleurs, dans les trois premiers siècles, avoir établi la distinction qui a servi de base à la doctrine des Pères dans les siècles suivants, entre la guerre juste et la guerre injuste. C'est que, de leur temps, la question n'avait pas l'importance pratique qu'elle a prise plus tard.

En effet, les guerres qu'entreprenaient les Romains à cette époque, guerres qui étaient d'ailleurs relativement rares, étaient ou paraissaient justes. Elles avaient lieu, soit contre des provinces qui faisaient partie de l'empire romain et qui se révoltaient, soit contre des peuples barbares qui cherchaient à envahir l'empire. Dans l'un et dans l'autre cas, celui-ci avait le droit de se défendre. Jésus-Christ n'avait point engagé les Juifs à secouer le joug romain. Quand il leur avait dit : « Rendez à César ce qui appartient à César », il leur avait, au contraire, conseillé de payer le tribut, grâce auquel les Romains pouvaient donner une solde aux légions qui maintenaient l'ordre et la paix dans la Judée (*Saint Augustin*). D'autre part, repousser les invasions des barbares, c'était évidemment user du droit de légitime défense. La question de la justice de la guerre, des cas où elle est permise ou défendue, ne devait se poser que plus tard. Ce fut saint Augustin qui la résolut en principe, lorsque, après l'invasion des barbares, il voulut répondre aux païens et aux philosophes, qui accusaient le christianisme d'avoir affaibli et perdu la république romaine.

Mais, il faut le remarquer, et nous ne saurions trop insister sur ce point, beaucoup de Pères de l'Eglise espéraient voir la guerre disparaître de la surface de la terre, le jour où le christianisme aurait triomphé et remplacé le paganisme.

Le *Décret* (Causa XXIII, qu. I, c. 1, voir n° 192) cite le passage suivant d'Origène (*Hom.* XV, *n°* 1, *in librum Josue*), que le pape Grégoire a, dit-il, reproduit dans ses lettres :

> Si les luttes corporelles n'étaient pas l'image des luttes spirituelles, je pense que jamais les Apôtres n'auraient conseillé aux disciples de Jésus de lire les livres historiques des Hébreux, alors que leur Maître est descendu sur la terre pour leur enseigner la Paix. Quelle utilité pourraient avoir ces récits de combats, pour ceux auxquels il est dit : *Je vous donne ma Paix, je vous laisse ma Paix,* auxquels l'Apôtre recommande de ne pas se venger, mais plutôt de souffrir patiemment l'injure et la déloyauté. Mais l'Apôtre savait que nous n'aurions plus à combattre corporellement, mais spirituellement contre les ennemis de nos âmes, et, comme un chef d'armée, il donna aux soldats du Christ l'ordre de « *revêtir l'armure de Dieu pour résister aux perfides attaques du démon* ».

> Autrefois, écrit **saint Athanase** (1) (*Lib. de Incarn. Dei*), alors qu'ils étaient adonnés à l'idolâtrie, les Grecs et les Barbares, toujours prêts à recourir aux armes, mettaient en elles tout leur espoir : mais depuis qu'ils sont devenus chrétiens, ils ne songent plus à tuer leurs

126. = (1) Saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, né en 296, mort en 376.

semblables. Ces hommes qui n'auraient pu vivre une heure seulement sans armes, les ont, dès qu'ils ont connu la doctrine chrétienne, abandonnées pour se livrer à l'agriculture, et leurs mains habituées à tenir l'épée s'élèvent vers le ciel dans la prière. Au lieu des guerres mutuelles qu'ils se faisaient entre eux, c'est maintenant contre le démon qu'ils luttent par la vertu et la pureté de l'âme. Ceux qui ont appris la doctrine du Christ ne font plus la guerre que contre les tentations, et leurs armes sont la vertu et l'excellence des mœurs.

De même **saint Irénée** (2) :

A partir de la naissance du Sauveur, l'Evangile s'est répandu sur toute la terre pour réconcilier les hommes. Si la loi de liberté amène une telle transformation, change en charrues le fer des épées et des lances, et les cimeterres en instruments de paix, au point que l'homme ne consent plus à frapper, mais à être frappé, et à un soufflet donné sur une joue répond en présentant l'autre, c'est de Celui qui a fait ces transformations qu'ont parlé les prophètes (*Contra hæreses*, IV, 66).

Lorsque l'esprit prophétique annonce l'avenir sous forme de prédiction, voici comment il parle (*Isaïe*, II, 3-4) : « Une loi sortira de Sion et un verbe de Dieu de Jérusalem ; il jugera parmi les nations et il convaincra une grande multitude, et les nations feront de leurs glaives des fers de charrue, et les peuples ne lèveront plus l'épée contre les peuples, et ils n'apprendront plus à faire la guerre. »

Ces paroles se sont réalisées : vous pouvez vous en convaincre. Douze hommes sont partis de Jérusalem pour parcourir le monde. C'étaient des hommes simples et qui ne savaient pas parler ; mais, au nom de Dieu, ils annoncèrent à tous les hommes qu'ils étaient envoyés du Christ pour enseigner la parole de Dieu. Et nous qui autrefois ne savions que nous entre-tuer, non seulement nous ne combattonsplus nos ennemis, mais pour ne pas mentir, ni tromper nos juges, nous confessons joyeusement le Christ, et nous mourons (3).

Tout ce qui précède permet de croire que si les chrétiens des premiers siècles ne considéraient point que la religion chrétienne leur interdît de prendre part à des guerres, ils espéraient du moins que son avènement les ferait disparaître de la surface de la terre dans un avenir plus ou moins éloigné.

(2) Saint Irénée, évêque de Lyon, vers 177, mort en 202.

(3) Voir également les citations empruntées à saint Cyprien, saint Jean Chrysostome, et saint Ambroise, n° 120.

Troisième Section

De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin

---

127. — Ainsi que nous l'avons fait remarquer dans le chapitre précédent, la question de la légitimité de la guerre, de sa justice dans certains cas et sous certaines conditions, ne se posa pas en fait devant les chrétiens des premiers siècles, les guerres auxquelles ils étaient appelés à prendre part étant, soit des guerres contre des provinces révoltées, soit des guerres ayant pour but d'empêcher ou de repousser les invasions des barbares, c'est-à-dire des guerres qui, dans l'un et l'autre cas, paraissaient justes.

La question de la justice de la guerre ne semble avoir été agitée et résolue que plus tard. Voici à quelle occasion :

Les païens accusaient le Christianisme d'avoir, par ses préceptes de mansuétude et de charité, fait disparaître l'esprit guerrier des anciens Romains, et d'avoir été ainsi la cause indirecte du triomphe des Barbares. Saint Augustin leur répondit dans la *Cité de Dieu* (1), et cette réponse l'amena à définir les véritables principes sur lesquels on peut baser le droit de guerre. Il les énonça et les développa également dans sa *Réfutation de la doctrine manichéenne* (2), qui condamnait toute espèce de guerre, ainsi que dans *quelques-unes de ses lettres* (3).

Ce sont ces principes fondamentaux définis par saint Augustin qui servirent plus tard de base à la doctrine exposée par saint Thomas dans sa *Somme théologique*.

Mais de l'époque où saint Augustin écrivait la *Cité de*

127. = (1) Particulièrement dans les chap. IV et XIX.
(2) *Contra Faustum* ; voir en particulier le chap. XXII, nos 74 et 75.
(3) Spécialement dans *Ep*. 5 *ad Marcellinum*, *Ep*. 205 *ad Bonifacium*.

Dieu à celle où saint Thomas composa la *Somme théologique*, c'est-à-dire de la fin du IV[e] siècle au milieu du XIII[e], y avait-il dans l'Eglise une doctrine admise et enseignée au sujet du Droit de guerre? N'y en avait-il qu'une? et dans ce dernier cas, cette doctrine était-elle conforme à la doctrine scolastique? Telles sont les questions qui se posent.

Pour les résoudre, ou plutôt pour permettre au lecteur de les résoudre, nous allons, suivant la méthode que nous avons coutume d'employer, mettre sous ses yeux tous les documents de quelque importance que nous avons pu recueillir. Le lecteur pourra ainsi lui-même, en connaissance de cause, répondre aux questions posées.

Ces documents sont de deux sortes :

1° D'une part, principalement dans les premiers siècles de la période ci-dessus indiquée, des écrits se rapportant à la guerre, dus à divers personnages que l'Eglise a mis au nombre des saints, ou qu'elle considère comme des écrivains très respectables, papes, évêques, abbés, etc. Tous ces documents se trouvent dans la *Patrologie latine* de Migne. Aucun d'eux ne traite *ex professo* la question du droit de guerre ;

2° D'autre part, des collections de canons, permettant de connaître la doctrine du droit canonique et les enseignements des canonistes en cette matière ; nous y avons ajouté quelques observations destinées à permettre plus facilement de voir dans quelle mesure la doctrine canonique d'alors est comparable à la doctrine scolastique des siècles suivants.

Nous suivrons, autant que possible, l'ordre chronologique dans l'exposé que nous allons faire de ces deux sortes de documents.

Chapitre premier

Ecrivains divers

128. — Saint Egbert, archevêque d'York, né en 678, mort en 766. On a de lui une collection d'extraits des Saints Pères et un *Pénitentiel*, dans lequel on lit (lib. I, c. 24 : *De variis homicidiis*) :

> « Si un homme a donné la mort à un autre dans un combat public ou par nécessité, en reprenant par la force une chose appartenant à son maître, qu'il jeûne durant quarante jours » (Migne, LXXXIX, p. 407) (1).

129. — Saint Agobard, né en 779 ; choisi comme coadjuteur par l'évêque de Lyon Leidrade, en 808, il lui succéda en 814 ; mort en 840. Nous avons cité dans la première partie (n° 65, note 1) plusieurs passages d'un mémoire adressé par lui à l'empereur Louis le Pieux, au sujet de la loi Burgonde et des duels judiciaires (Migne, CIV, p. 114 et suiv.). On remarquera que saint Agobard combat l'idée fausse, très répandue à cette époque (ainsi que le fait voir une réponse de Gondebaud à saint Avit, qu'il rapporte à la fin de son mémoire), que les guerres entre les nations, de même que les combats entre les particuliers, représentent le jugement de Dieu, et que la victoire va toujours à celui dont la cause est juste.

130. — Raban Maur, né en 776 ; abbé de Fulda (abbaye de Bénédictins aux environs de Cassel) de 822 à 842 ; évêque de Mayence en 847 ; mort en 856. Il fut célèbre par son érudition et laissa divers ouvrages, au nombre desquels un *Pénitentiel*. Dans celui-ci, on trouve reproduite (cap. IV, *De his qui quemlibet occidunt jussu principis*) une lettre adressée par lui à l'évêque Héribald (voir nos 69 et 144), dans laquelle il exprime

128. = (1) Voir n° 69.

l'idée que pour déclarer tout à fait innocent celui qui a pris part à une guerre et l'exempter de toute pénitence, s'il a tué quelqu'un, il faudrait être certain que rien de mauvais n'a vicié son intention.

131. — Nicolas Ier, pape de 858 à 867. On a de lui un assez grand nombre de lettres, et une « Réponse aux demandes des Bulgares » (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, anno 866), dans laquelle se trouvent traitées un certain nombre de questions relatives à la guerre (Migne, CXIX, p. 998). Nous en extrayons les passages suivants (1) :

XXII : A l'égard de ceux qui prennent la fuite, alors que vous marchez au combat, si votre miséricorde n'a pas pitié d'eux, du moins qu'elle tempère la sévérité des lois.

XXIII : De même, pour ceux qui, recevant l'ordre de marcher contre l'ennemi, ne tiennent pas compte de l'ordre qui leur est donné.

XXXIV : Vous demandez aussi s'il vous faut, quand on vient vous chercher pour marcher au combat, partir aussitôt, ou s'il y a des jours où il n'est pas opportun de combattre. A quoi nous répondons : Il n'y a pas de jours à observer pour entreprendre ou faire quelque chose, sauf — et hors des cas de nécessité — les jours de fête que tous les chrétiens célèbrent et vénèrent : ce n'est pas qu'il soit défendu en ces jours-là de faire telle ou telle chose, ou que nous placions nos espérances en tel ou tel jour (car ce n'est pas des jours, mais du seul Dieu vivant qu'il faut attendre notre salut), mais parce que, si la nécessité ne nous oblige pas de faire autrement, nous devons pendant ces jours nous appliquer avec plus d'ardeur à la prière, et prendre part aux cérémonies religieuses de la fête...

XXXVI : Ce qui précède répond à votre question : Convient-il de se mettre en voyage ou de marcher au combat les dimanches et jours de fête, quand il y a nécessité ?

XLVI : Peut-on faire la guerre en temps de carême, soit qu'il y ait, soit qu'il n'y ait point nécessité, c'est une question à laquelle il n'est pas nécessaire que nous répondions ; car, d'après tout ce que nous venons de dire, vous pouvez savoir, même si nous nous taisons, ce qu'il convient que vous fassiez. Les batailles, les combats auxquels donnent lieu les guerres, sont, comme d'ailleurs toutes les disputes, certainement l'œuvre du diable et de son art astucieux : elles ne sont recherchées et aimées que par ceux qui ont le désir ardent d'agrandir leur empire, ou qui sont dominés par la colère, l'envie, ou quelque vice analogue. Et c'est pourquoi, s'il n'y a pas de nécessité, ce n'est pas seulement pendant le carême, c'est toujours qu'il faut s'en abstenir. Mais s'il y a vraiment nécessité, on peut sans aucun doute, même en temps de carême, se préparer à la guerre, quand il s'agit de se défendre ou de défendre sa patrie et les lois de ses ancêtres. Autrement l'homme semblerait tenter Dieu, si, ayant les moyens de le faire, il ne veillait pas à son salut et à celui des siens, et ne préservait pas la religion des maux qui la menacent. Les murailles de Jéricho

131. = (1) Voir d'autres endroits n° 66, note 2, et 71, note 4.

sont tombées à terre, et cependant les fils d'Israël, quoique fidèles observateurs du sabbat, avaient fait le tour de la ville et sonné de la trompette le jour du sabbat comme les autres jours (Jos. VI).

132. — Hincmar, archevêque de Reims, né en 806 (?), mort en 882. Il a laissé des lettres, des œuvres théologiques, etc. On a de lui un mémoire intitulé : *De coercendis militum rapinis*, adressé en 859 à Charles le Chauve, auquel il signale la conduite de ses soldats, en lui faisant un devoir d'y mettre fin ; car, lui dit-il, le devoir des rois, « c'est d'empêcher les méchants de faire le mal et de pousser ceux qui font le bien à faire mieux encore » (*pravos a malis corrigere et qui bene agunt in melius dirigere*) (Migne, CXXV, p. 954).

133. — Rather, évêque de Vérone, né à Liège en 890, fut aussi évêque de cette ville ; il mourut à Namur en 974. On a de lui des lettres, des sermons, des opuscules divers, et un ouvrage portant le titre de « *Præloquiorum libri sex* ». Dans le premier de ces six livres se trouvent des conseils pour tous les états : le titre II concerne les soldats : ils doivent suivre les conseils de saint Jean-Baptiste et en particulier s'abstenir de toute rapine (Migne, CXXXVI, p. 149).

134. — Fulbert de Chartres, évêque de Chartres en 1007, mourut en 1029. Aussi réputé pour sa doctrine que pour ses vertus, il laissa différents traités, des sermons, et des lettres, parmi lesquelles nous citerons la lettre CXII (Migne, CXLI, p. 258) adressée à Hildegard, concernant les évêques qui prennent part à des guerres :

Dans cette lettre, Fulbert laisse voir toute l'indignation que lui fait éprouver la conduite de certains évêques qui, sans souci de la tranquillité et de la paix des Eglises, fomentent des séditions et provoquent des guerres.

Je n'ose, dit-il, leur donner le nom d'évêques : car cela me paraîtrait injurieux pour la religion. Tyrans est un nom qui conviendrait mieux à ces hommes qui sont plus instruits des choses de la guerre que les princes séculiers, et qui ne craignent pas de troubler la paix des Eglises et de verser le sang des chrétiens. Ils prétendent défendre leur droit et la justice, que n'écoutent-ils les paroles de l'apôtre ? Que n'imitent-ils Jésus-Christ ? Il rappelle les paroles du pape Nicolas Ier : « L'Eglise n'a comme glaive qu'un glaive spirituel : elle ne tue pas, elle donne la vie. » Il cite ensuite divers textes que nous avons reproduits dans la première partie de notre ouvrage, notamment : les paroles de saint Ambroise : « Les soldats du Christ » (voir n° 73) ; celles du pape Grégoire : « Si j'avais voulu » (voir n° 75) ; et une ordonnance de Charlemagne, qui n'est autre chose que la reproduction d'une

décision d'un synode frank que nous avons rapportée (n° 74) : « Nous défendons absolument, etc. ».

De tout cela, ajoute le saint évêque (1), ils ne tiennent aucun compte ; ils méprisent les enseignements de l'Evangile : il en est qui, d'après ce que l'on nous a affirmé, n'ont pas craint, après s'être souillé les mains dans de sanglants combats, d'entrer dans les églises et même, avec une audace coupable, de participer aux sacrements, sans respect pour le Corps et le Sang de Jésus-Christ, oubliant que David, à cause de ses nombreuses expéditions militaires, avait été privé par le Seigneur du privilège de Lui élever un temple (voir n°s 7, note 1, et 105, note 1).

135. — **Rufinus**, évêque du XIe siècle, mort en 1070 (?), a laissé un ouvrage, qui porte le titre de : *De bono pacis*, et dans lequel se trouvent les passages suivants (Migne, CL, p. 1620) :

« C'est pour obtenir et maintenir le bienfait de la paix et pour cela seul, que se font les guerres, que l'on recourt aux armes, que l'on condamne les criminels » (lib. II, cap. XIV) ; et encore (lib. II, cap. 13) :

« Vouloir, par simple désir d'étendre sa domination, attaquer et soumettre une nation que l'on n'a jamais eue sous sa puissance, et dont on n'a pas à se plaindre, ce n'est pas le fait d'un roi, mais d'un tyran, ou plutôt d'un brigand et d'un assassin. Aussi saint Augustin dit-il (*De Civ. Dei*, lib. IV, c. 4) : Si l'on ne tient pas compte de la justice, que sont les royaumes, sinon des vols à main armée, et les brigands que sont-ils, sinon de petits rois ? »

Il rappelle ensuite la réponse faite par un pirate à Alexandre le Grand : nous faisons tous deux la même chose, toi avec une grande flotte, et on t'appelle : empereur ; moi avec un petit navire, et on m'appelle : brigand.

136. — **Saint Pierre Damien**, né à Ravenne en 988, fut un des principaux ouvriers de la Réforme grégorienne ; nommé cardinal en 1058, il mourut à Faenza en 1072. Parmi les œuvres qu'il a laissées se trouve une lettre à l'évêque Olderic (*Epistolæ*, ep. 9, Migne, CXLIV, p. 313), dont voici le résumé :

« Parmi les malheurs de notre temps, on voit des hommes insolents envahir les biens des Eglises et s'en emparer par la violence. Il en résulte qu'on se demande si ceux qui dirigent les Eglises doivent exiger réparation, et, comme les hommes qui vivent dans le monde, rendre le mal pour le mal. Il en est en effet qui, à peine ont-ils été victimes d'une violence, s'empressent de partir en guerre et tirent vengeance des ennemis, en leur prenant au delà de ce qu'on leur a pris à eux-mêmes. Il me paraît assez absurde que les prêtres du Seigneur fassent eux-mêmes ce qu'ils défendent aux autres : qu'ils par-

134. = (1) Nous ne donnons ici qu'un résumé, et non une traduction des paroles de Fulbert de Chartres.

lent d'une manière et agissent d'une autre. Or, qu'y a-t-il de plus contraire à l'Evangile que de rendre le mal que l'on nous a fait ? Est-ce que ses préceptes sont faits à l'usage des fidèles et non à celui des prêtres, de sorte que ceux-ci seraient tenus de les prêcher, mais non de les observer ? Lorsque le Seigneur répondit à Pierre (Matt., XVIII) qu'il devait pardonner à son frère jusqu'à septante fois sept fois ; lorsqu'il répondit à Jacques et à Jean (Luc, IX) qu'ils ne savaient pas de quel esprit ils étaient, et s'en alla dans un autre pays ; lorsqu'il leur dit (Matt., X) que s'ils étaient persécutés dans une ville, ils devaient aller dans une autre, n'indiqua-t-Il pas à ses ministres la règle de conduite qu'ils devaient suivre ? C'est par la charité et la patience que les apôtres ont fondé l'Eglise, et ce sont les supplices des martyrs qui ont assuré son triomphe.

« Si, continue-t-il, pour la foi dont vit l'Eglise universelle, on ne doit jamais prendre les armes, comment se servirait-on du glaive pour la conservation de ses biens terrestres et transitoires ? Quand les saints sont les maîtres, ils ne détruisent pas les hérétiques, ni les idolâtres ; bien qu'ils acceptent pour la foi catholique d'être leurs victimes à l'occasion. Comment pour la possession de biens méprisables, un chrétien emploierait-il le glaive contre un autre chrétien qu'il sait racheté comme lui-même par le sang de Jésus-Christ ?

137. — Grégoire VII, moine de Cluny, né à Soana (Toscane), fut d'abord connu sous le nom d'Hildebrand. Grégoire VI l'appela près de lui : devenu pape en 1073, il réforma la discipline dans l'Eglise, et mourut en 1087.

Dans le Ve Concile romain, qui eut lieu sous son pontificat, on trouve (can. VI) la défense faite à ceux qui ont été condamnés à une pénitence publique de porter les armes (voir n° 125, note 1).

Dans le 3e canon du VIIe Concile romain (1080), on trouve une décision d'après laquelle tout Normand qui aurait envahi ou pillé une partie quelconque des terres dépendant du domaine du Saint-Siège devait être chassé de l'Eglise. Le canon ajoute toutefois :

« Cependant, si quelques-uns d'entre eux avaient une juste cause contre certains habitants desdits territoires, qu'ils demandent justice, soit à nous, soit aux gouverneurs ou aux délégués que nous avons établis. Si elle leur est refusée, nous accordons que pour recouvrer ce qui leur est dû, ils le prennent sur ces territoires ; mais qu'ils ne dépassent pas la juste limite et n'agissent point en brigands, mais en chrétiens, et comme le font ceux qui, craignant de perdre la grâce de Dieu et d'encourir la malédiction du Saint-Siège, cherchent à recouvrer ce qui leur est dû, et non à s'emparer de ce qui appartient aux autres. »

Christianus Lupus, écrivain très érudit du XVIIe siècle (1),

137. = (1) Né à Ypres en 1612, il entra à l'âge de 15 ans chez les Ermites de

rapportant ce canon dans l'un de ses ouvrages (*Synodorum generalium ac provincialium decreta, canones, scholiis, notis, ac historica actorum dissertatione illustrata*), le fait suivre des observations suivantes :

« Un seigneur, nommé Hugues du Puiset, ayant, sans qu'on ait refusé de lui rendre justice, ravagé les terres qui dépendaient de son Eglise, Yves de Chartres l'excommunia et fit confirmer sa sentence par l'archevêque Daimbert, son métropolitain. Le même Yves de Chartres écrivit à Pascal II que la justice, dans le cas d'une guerre privée, exigeait qu'elle fût précédée de ce qu'on appelait « diffidatio », c'est-à-dire une dénonciation des hostilités, sans laquelle une guerre ne peut être juste. Car attaquer à l'improviste ceux qui ne sont pas armés constitue un brigandage. Le précédent canon suit les mêmes principes ; il défend d'entreprendre une guerre contre qui que ce soit, sauf quand le pouvoir légitime en a donné l'autorisation ou quand il refuse de faire justice. »

138. — Lanfranc, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, né à Pavie en 1005 ; il fut d'abord moine, puis abbé de l'abbaye du Bec ; il mourut en 1089. Il a laissé divers ouvrages parmi lesquels des commentaires sur les épîtres de saint Paul. C'est à propos d'une de ces épîtres (I. Tim., II, 2) qu'il écrit :

Quand la paix existe entre les princes, les Eglises sont tranquilles et l'ordre y règne ; mais dans les temps de guerres ou de discordes civiles, leur tranquillité est troublée ; la piété diminue ; l'autorité s'affaiblit, et, l'autorité s'affaiblissant, la pureté des mœurs ne se maintient plus intacte (Migne, CL, p. 349).

Passage que l'on peut rapprocher du suivant :

Ce n'est qu'en temps de paix, l'expérience le prouve, que l'on honore convenablement Celui qui est l'Auteur de la paix.

139. — Saint Anselme de Cantorbéry, né à Aoste en 1033 ; la renommée de Lanfranc l'attira à l'abbaye du Bec, dont il fut prieur et abbé ; il mourut en 1109 archevêque de Cantorbéry.

Aimez la paix, chérissez la paix, conservez la paix avec tout le monde, écrit-il dans une de ses exhortations, répandez sur chacun votre mansuétude et votre amour (Migne, CLVIII, p. 682).

Dans une lettre adressée à Adala, mère du roi d'Angleterre Etienne, il la prie d'obtenir de son fils la mise à la retraite d'un vétéran (Migne, CLVIII, p. 1146) :

saint Augustin. Il enseigna la théologie à Louvain et se rendit célèbre, tant par sa science que par son profond mépris des honneurs.

« Cet homme déjà âgé veut quitter la milice, ou plutôt la malice, dans laquelle il est resté aussi longtemps qu'il a pu, et passer les quelques années qui lui restent encore à vivre, sinon à faire du bien, du moins à ne plus rien faire de mal. Il craint, s'il ne met fin à ses fautes, que Dieu ne mette pas fin à sa punition. »

140. — Abélard, né au Pallet en 1079, devint abbé de Saint-Gildas de Ruys en 1125 et mourut en 1142. Dans un de ses ouvrages *Sic et non* (cap. CLVII), il posa quelques principes au sujet de la guerre (Migne, CLXXVIII, page 1608) :

Il ne faut pas tuer, dit-il ; mais cela n'est pas vrai pour celui qui doit prêter son ministère à l'autorité légitime : tel est le cas du soldat qui commettrait une faute en ne faisant pas, quand il en reçoit l'ordre, une chose qui serait criminelle s'il la faisait de son propre mouvement (1). C'est pourquoi saint Jean n'a pas dit aux soldats qui étaient venus le trouver au désert et lui demander ce qu'ils devaient faire pour être sauvés, d'abandonner leur carrière (2).

Abélard rappelle ensuite la définition de la guerre donnée par saint Isidore (3), et insiste sur le fait que la nécessité seule peut justifier la guerre (4). Il ajoute que la guerre doit se faire en observant la charité, et en ayant pour but d'amener le vaincu à la paix (5).

C'est, on le voit, un abrégé de la doctrine de saint Augustin, à qui Abélard emprunte toutes ses citations (sauf la définition de la guerre juste qui est de saint Isidore).

141. — Saint Bernard, né vers 1091, fonda en 1115 en Bourgogne le célèbre monastère de Clairvaux dont il fut le premier abbé ; il prêcha la seconde croisade et rendit les plus grands services à l'Eglise, dont il fut l'une des lumières, et qui le plaça au nombre de ses docteurs ; il mourut en 1153. A la demande de leur chef, Hugues, il écrivit un livre : *A la louange de la nouvelle milice des soldats du Temple* (Migne, CLXXXII, p. 924), dont voici le résumé :

Un nouveau genre de milice a apparu dans cette partie du monde où le Christ a vécu : une milice telle que le monde n'en avait jamais vu ; car elle combat un double combat : l'un, qui est celui de la chair

140. = (1) **Saint Augustin**, *De civ. Dei*, I, 26.
(2) **Saint Augustin**, *Epist.* 5, *ad Marcellinum*.
(3) **Saint Isidore**, *Origin.*, XVIII, c. I, 2.
(4) **Saint Augustin**, *Epist.* 205, *ad Bonifacium* ; Pape **Nicolas**, *Resp. ad cons. Bulg.*, XLVI.
(5) **Saint Augustin**, *Epist.* 5, *ad Marcellinum*.

et du sang contre les ennemis ; l'autre, qui est celui de l'esprit contre les vices et le démon : combattre corporellement, cela n'a rien de rare, ni d'étonnant ; et combattre spirituellement est aussi une chose fréquente chez les nombreux moines qui vivent sur la terre ; mais ce qui n'est point ordinaire, c'est de voir les mêmes hommes combattre de ces deux manières à la fois. Que peuvent craindre de tels soldats, puisqu'ils ont consacré leur vie au Christ et que, s'ils meurent, c'est pour Lui. Ils marchent avec intrépidité au combat contre les ennemis du Christ, puisque ni la mort ni la vie ne peut les séparer de Lui. Comme l'apôtre (Rom., XIV, 8), ils peuvent dire : Que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur.

O milice vraiment sainte et sûrement délivrée du double danger que l'on rencontre dans les milices du siècle, danger de faire périr son âme, si on tue son adversaire, ou d'être tué par lui à la fois dans son corps et dans son âme. Car, lorsqu'on combat pour la bonne cause, l'issue du combat ne peut être mauvaise, tandis qu'elle n'est jamais bonne quand la cause est mauvaise et l'intention non droite (1). Si vous avez la volonté de tuer un homme et que ce soit vous qui soyez tué, vous mourez homicide ; si vous l'emportez et si vous tuez un homme avec le désir de le vaincre ou de vous venger, vous vivez homicide : or, il ne faut être homicide, ni en vivant, ni en mourant, ni quand on est vainqueur, ni quand on est vaincu. Malheureuse victoire que celle où l'on est vainqueur d'un homme et vaincu par le vice !

Dans un autre passage, saint Bernard compare la milice du siècle à la milice du Christ :

Quel est donc le but, quel est l'avantage de cette milice, ou plutôt de cette malice du siècle, si celui qui tue pèche et si celui qui est tué périt pour l'éternité ? Cependant, pour employer les paroles de l'apôtre : *Celui qui laboure doit labourer, et celui qui bat le blé doit le battre, dans l'espoir d'en avoir sa part* (Corint. I, IX, 10). Quelle est donc, ô soldats, votre stupéfiante erreur, quelle est cette insupportable fureur, de faire tant de frais et de vous donner tant de peine pour combattre, si vous ne devez recevoir en échange que la mort ou le m   e ?... Ce qui doit épouvanter la conscience des hommes d'armes, c'est que la plupart du temps l'on met en mouvement une si dangereuse milice pour des causes légères et futiles. Ce qui suscite follement entre vous les discussions et les guerres, c'est une colère dépourvue de raison, un fol amour de la gloire, ou le désir cupide de quelque possession territoriale. Pour des motifs semblables, il est également dangereux de tuer ou d'être tué.

Les soldats du Christ, au contraire, combattent en pleine sécurité de conscience dans les combats qu'ils livrent pour Dieu : ils ne craignent ni de mal faire en tuant les ennemis, ni de courir de danger s'ils périssent : car la mort que l'on donne ou que l'on reçoit pour le Christ n'a rien de criminel ; au contraire, elle est glorieuse et méritoire. L'une nous donne le Christ, l'autre nous donne au Christ. Le

141. = (1) Ce mot *intentio recta* est à remarquer ; on le retrouvera dans saint Thomas d'Aquin (voir nos 48 et 218).

soldat du Christ tue avec sécurité ; il est tué avec plus de sécurité encore. Il sert le Christ quand il tue : il se sert lui-même quand il est tué. Ce n'est pas en effet sans cause qu'il porte le glaive ; il est le ministre de Dieu pour punir ceux qui font mal, glorifier ceux qui font bien.

Quand il donne la mort à un malfaiteur, il n'est pas homicide, mais, s'il est permis d'employer cette expression, malicide : il est l'instrument du Christ, à l'égard de ceux qui font le mal, et le défenseur des Chrétiens. S'il est tué lui-même, il ne faut pas considérer qu'il est mort, mais au contraire qu'il est parvenu à la vie. La mort qu'il donne est un avantage pour le Christ : celle qu'il reçoit, un avantage pour lui. Dans la mort du païen, c'est le Christ qui est glorifié ; dans la mort du chrétien, c'est le soldat qui est récompensé par la libéralité du Seigneur. Certes il faudrait bien se garder de mettre à mort les infidèles, s'il existait quelque autre moyen de se protéger contre leur invasion et leur oppression ; mais actuellement, il vaut mieux qu'ils meurent que de laisser la verge des pécheurs s'abattre sur le juste, de crainte que le juste lui-même ne finisse par se joindre à eux.

Saint Bernard décrit ensuite les mœurs de ces soldats nouveaux, qui vivent comme des moines en temps de paix, et qui en temps de guerre se précipitent sur les ennemis comme sur des moutons, comptant, non sur leurs propres forces, mais sur le secours de Dieu pour obtenir la victoire.

142. — Alanus de Insulis, dit le « Docteur universel », mourut à Citeaux en 1202 ou 1203. On trouve de lui (Migne, CCX, p. 397) une étude sur la justice des peines et sur le rôle de l'Eglise à l'égard des criminels condamnés par la justice civile (voir n° 12, note 9), étude dans laquelle on lit le passage suivant :

Quand le juge, se conformant à la justice, condamne un malfaiteur à mort, ce n'est pas lui qui le tue, c'est la Loi. Car le juge est le ministre de la Loi, ou plus exactement, de Dieu. La parole de l'Evangile « Celui qui prendra le glaive périra par le glaive » (Matt., XXVI) doit se comprendre de la manière suivante : « Celui qui abuse de son pouvoir de juge, celui qui usurpe injustement ce pouvoir, celui qui condamne par haine ou par orgueil, celui-là périra par le glaive, c'est-à-dire sera condamné. » Quand saint Augustin intervient en faveur des criminels, ce n'est pas la justice, c'est la miséricorde qui le fait agir.

Plus loin, il reproduit le passage de saint Augustin : « Le soldat qui tue un autre soldat, etc. » (voir n° 59). C'est une preuve de plus de l'influence exercée par saint Augustin au moyen âge.

Chapitre II

Les collections de canons

143. — Abbon de Fleury, né près d'Orléans en 945, fut abbé du monastère de Fleury-sur-Loire et mourut en 1004. Il laissa une collection de canons, dans laquelle on trouve indiquée, au nombre des devoirs des rois, l'obligation de « défendre avec courage et justice le pays contre ses ennemis ».

En ce qui concerne les soldats, Abbon cite (Migne, CXXXIX, p. 477) divers passages de saint Augustin, en particulier celui qui est reproduit dans le *Décret* de Gratien (Causa XXIII, qu. I, c. 5 ; voir n° 196). « Faire la guerre n'est pas un péché, etc. ».

144. — Burchard de Worms, abbé de Lobbes et ensuite évêque de Worms ; mourut en 1025. Il laissa sous le nom de *Décret* une collection de canons en 20 livres.

On y trouve la défense faite aux clercs de porter les armes (concile de Meaux ; voir n° 73) (1) ; et un passage de la lettre de Raban Maur à Héribald (voir n° 69) ; mais de même que chez Abbon de Fleury, on n'y trouve rien sur la question du droit de guerre proprement dit (Migne, CXL).

145. — Anselme de Lucques, né à Milan en 1036, fut nommé par Alexandre II évêque de Lucques ; cardinal en 1079, il mourut à Mantoue en 1086. Il composa un ouvrage contre l'antipape Guibert, et aussi une collection de canons en 13 livres.

Tant dans le « *Liber contra Wibertum* » (1) que dans le dernier livre de sa « *Collectio canonum* », on trouve un certain nombre de citations qui sont pour la plupart empruntées à saint Augustin, et quelques développements personnels à

144. = (1) Il l'indique comme canon 9 du II° concile de Mayence qui eut lieu en 852 sous la présidence de Raban Maur.

145. = (1) Le « *Liber contra Wibertum* » se trouve dans les *Monumenta Germaniæ historica*, Libelli de lite, t. I.

l'auteur : on peut donc en les étudiant connaître tout au moins les principes généraux de la doctrine qu'il professe.

Tout d'abord, pour lui, la guerre a le caractère d'un châtiment, juste et nécessaire, infligé à un coupable : celui qui la déclare est, comme le magistrat qui punit un malfaiteur, *minister Dei vindex in iram ei qui male agit* (*Contra Wibertum*, p. 525). Le livre treizième de la *Collection des canons*, qui traite à la fois la question de la légitimité de la guerre et celle de la punition des malfaiteurs, porte comme titre : « De la vindicte et de la juste poursuite », *De vindicta et persecutione justa*.

Il faut être pacifique même en combattant ; car le but de la guerre, c'est d'assurer la paix, tant à soi-même qu'à ceux que l'on combat (3).

C'est la nécessité et non la volonté qui doit nous faire faire la guerre (4) : il faut donc user de miséricorde envers le vaincu, surtout quand la paix est assurée. Même en faisant la guerre, on doit user de charité et de bienveillance, ne la faire qu'à regret, et demander à Dieu d'en faire cesser la nécessité (5). La plupart de ces principes sont confirmés par des textes empruntés à saint Augustin, et c'est lui encore que cite Anselme pour démontrer que l'Évangile pas plus que l'Ancien Testament n'a condamné la guerre, ni blâmé ceux qui y prenaient part (6). On trouve aussi parmi les canons cités les paroles adressées par saint Grégoire aux soldats de Naples pour les féliciter de leur obéissance au chef qu'il leur avait donné (voir *Décret de Gratien*, n° 198).

146. — Yves de Chartres, né en 1040 dans les environs de Beauvoisin, étudia à Paris la littérature et la philosophie, et apprit la théologie au monastère du Bec sous la direction de

(2) Il n'existe pas d'édition complète de la *Collection de canons* d'Anselme de Lucques. Celle de Thaner (d'Innsbruck) est incomplète et ne comprend jusqu'à présent que les premiers livres. Migne (CXLIX, p. 446) et le card. Maï (*Spicilegium Romanum*, t. VI, p. 316) donnent la nomenclature des titres de tous les chapitres des treize livres. La Bibliothèque nationale possède un manuscrit du XII[e] siècle intitulé *Liber manuscriptus collectionis Anselmi* (n° 12519) : c'est celui que nous avons utilisé.

(3) *Collectio canonum*, lib. XII, c. 4.

(4) Le chap. IV a pour titre : Quod militantes etiam possunt esse justi et quod hostem deprimere necessitas, non voluntas debet.

(5) *Coll. can.*, lib. XIII, c. IV.

(6) *Coll. can.*, lib. XIII, c. III.

Lanfranc. Il fut d'abord abbé de Saint-Quentin en Beauvaisis, puis nommé en 1092 par le pape Urbain II évêque de Chartres. Il eut à supporter les persécutions du roi Philippe I[er], à qui il reprochait sa conduite. Il mourut en 1116. Il a laissé des lettres, des sermons, des chroniques, et deux célèbres collections de canons : la première porte le nom de « *Decretum Ivonis* », et la seconde de « *Panormia* ».

La question de la guerre et de sa légitimité est traitée, en même temps d'ailleurs que la légitimité du châtiment des malfaiteurs, dans la dixième partie du *Décret* et dans le livre VIII de la *Panormia* (1) (Migne, CLXI).

Voici un résumé de la doctrine qui ressort de l'ensemble des canons rapportés par Yves de Chartres.

Ce n'est pas un mal, mais au contraire un bien nécessaire à la société humaine qu'il y ait des hommes qui poursuivent les criminels, afin de protéger et de délivrer les autres (D., 107 ; P., 42) (2). Ce sont les rois qui sont chargés de ce soin : ils doivent punir les voleurs, les adultères, les impies, les parjures et les meurtriers (D., 96 ; P., 33) (3). Ces derniers peuvent être mis à mort sans que celui qui prononce la sentence soit coupable ; car lorsqu'un homme est justement condamné à mort, ce n'est pas le juge qui le tue, c'est la loi (D., 101 ; P., 38) (4). Celui qui exerce ainsi la vindicte peut agir avec une bonne intention (D., 106 ; P., 40) (5) ; d'ailleurs, il est avantageux pour le voleur ou le pirate qu'on le mette dans l'impossibilité de faire le mal (D., 113 ; P., 50) (6). Celui qui de la sorte frappe les malfaiteurs parce qu'ils sont malfaiteurs et a même le droit de les mettre à mort est « ministre de Dieu » (D., 114 ; P., 51) (7) ; ce n'est pas sans raison qu'il

146. = (1) C'est en conséquence dans cette X[e] partie et dans ce VIII[e] livre qu'il convient de rechercher les textes des canons auxquels nous nous référons dans l'analyse qui suit, canons qui sont indiqués par leurs numéros.

(2) **Saint Augustin**, *ad Macedonium*, ep. 54 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 17).

(3) **Saint Cyprien**, *De nono genere abusionis* (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 40).

(4) **Saint Augustin**, *De lib. arbit.*, lib. I, c. 4 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 41).

(5) **Saint Augustin**, *Quæst. sup. Mattheum*, lib. I, qu. X (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 16).

(6) **Saint Jérôme**, *Super Sophoniam*, c. 1 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. III, c. 6).

(7) **Saint Jérôme**, *Super Ezechiel*, lib. III, c. 9 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 29).

porte le glaive contre tous ceux qui font le mal, et il peut agir ainsi avec toute sécurité si le salut du pays le demande (D., 117 ; P., 55) (8).

La guerre est donc permise dans certains cas ; et la force, qui par elle défend la patrie contre les barbares et protège les faibles contre les brigands, agit tout à fait conformément à la justice (D., 97 ; P., 34) (9).

Que la guerre soit parfois permise, cela est aussi démontré par l'exemple de David que Dieu regarde d'un œil favorable (D., 126) (10), par la réponse que saint Jean fit aux soldats (D., 107, 110 ; P., 42) (11), par les actes et les écrits de certains papes (D., 83, 84, 90, 91 ; P., 27, 28, 32) (12). C'est au prince seul qu'appartient le droit de déclarer la guerre (D., 110 ; P., 46) (13). Celle-ci est juste quand elle a pour but de reprendre ce qui a été enlevé ou de repousser les ennemis (D., 116 ; P., 54) (14). Celui qui la déclare doit le faire dans une bonne intention, c'est-à-dire dans le but d'empêcher ceux qu'il combat de faire le mal et de les amener à la justice et à la paix ; si au contraire, il faisait la guerre en vue du butin, par cupidité, ou par cruauté, il serait coupable (D., 105, 107, 125 ; P., 42, 60) (15).

Il ne faut faire la guerre qu'en cas de nécessité (D., 93 ; P., 37) (16), et dans le but d'établir la paix : alors la guerre n'est pas contraire à la charité et à la paix (D., 105) (17).

Quant au soldat, il n'est pas coupable en se servant du

(8) Pape **Etienne**, *Lettre à l'évêque Luitwar*.

(9) **Saint Ambroise**, *De officiis*, lib. I, c. 27 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. II, c. 5).

(10) **Saint Augustin**, *ad Bonifacium*, ep. 207 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. I, c. 3).

(11) **Saint Augustin**, *ad Marcellinum*, ep. 5 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. I, c. 2); et *Contra Faustum*, XXII, 75.

(12) Pape **Léon IV**, *Ludovico-Augusto*, ep. (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. VIII, 7 et 8) ; — Pape **Grégoire**, ep. 21 (*ibid.*, 17) ; — **Alcuin**, *Gesta Caroli Magni* (*ibid.*, 10).

(13) **Saint Augustin**, *Contra Faustum*, XXII, 75 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. I, c. 4).

(14) **Saint Isidore**, *Origin.*, XVIII, c. 1, 2 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. II, c. 1)

(15) **Saint Augustin**, *De div. Eccl. observ.* (voir n° 4, note 2) ; ep. 5 *ad Marcellinum* ; *De verbis Domini*, XIX (*Dec. Grat.*, Causa XXIII, qu. 1, c. 6, 2, 5).

(16) Pape **Nicolas**, *Resp. ad cons. Bulgarorum*, XLVI (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. VIII, c. 15).

(17) **Saint Augustin**, *De div. Eccl. observat.* (voir note 2, n° 4) (*Dec. Grat.*, C.XXIII, qu. I, c. 6).

glaive, lorsqu'une autorité supérieure et légitime lui a ordonné ou permis de le faire (D., 110; P., 44) (18). Il doit obéir à cette autorité et faire sur son ordre ce qui lui est absolument interdit de faire de son autorité privée (D., 98; P., 35) (19). Il doit agir de la sorte, s'il est certain que l'ordre qu'il reçoit est conforme à la loi divine, et même s'il n'est pas certain que l'ordre donné soit contraire à cette loi (D., 110; P., 47) (20). Toutefois, il peut être coupable, s'il donne la mort, non pas uniquement parce qu'on lui en a donné l'ordre, mais par cupidité ou par ambition (D., 152) (21).

147. — Gratien. — De toutes les collections de canons publiées avant saint Thomas, la plus importante est sans conteste celle de Gratien. Aussi avons-nous donné (n°s 190 à 205) la traduction de tous les canons relatifs à la guerre rapportés par lui dans le *Décret*.

On trouvera des notes sur sa vie et son œuvre, n°s 185 à 189.

Quant à saint Raymond de Peñafort, Innocent IV et Hostiensis, comme ils étaient des contemporains de saint Thomas, nous les avons cités dans le Livre I.

Chapitre III

La doctrine scolastique et le droit canonique

148. — On a pu voir, par les analyses que nous avons faites ci-dessus des doctrines des canonistes Anselme de Lucques et Yves de Chartres, telles qu'elles ressortent de l'ensemble des textes cités par eux, que leurs principes étaient absolument ceux de la doctrine scolastique du droit de guerre. Mais pour

(18) **Saint Augustin**, *Contra Faustum*, XXII, 74 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. IV c. 36).

(19) **Saint Augustin**, *De civ. Dei*, I, 26 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. V, c. 13).

(20) **Saint Augustin**, *Contra Faustum*, XXII, 75 (*Dec. Grat.*, C. XXIII, qu. I, c. 4).

(21) Concile de Mayence, can. 2. Voir n° 69, *Lettre de Raban Maur à Héribald*

savoir si celle-ci se confond réellement avec la doctrine canonique ou si elle en diffère en quelque point, c'est principalement le *Décret* de Gratien qu'il convient d'étudier ; car il représente le monument de droit canon le plus complet et le plus autorisé existant à l'époque où écrivait saint Thomas.

Or si l'on examine avec soin l'article premier du chapitre XI ($2^a 2_{æ}$) de la *Somme* qui porte pour titre : *Est-ce que faire la guerre est toujours un péché*, on remarque que toutes les conclusions et toutes les réponses aux arguments (à l'exception du dernier, qui est relatif aux tournois) s'appuient sur des textes empruntés aux œuvres de **saint Augustin**, mais que, FAIT EXTRÊMEMENT IMPORTANT, tous ces textes se trouvent également rapportés dans le *Décret de Gratien* ; ces textes sont les suivants :

1. — En réponse à la question : *Est-ce toujours un péché de faire la guerre : Si christiana disciplina omnino bella culparet*, etc. (voir n° 215), saint Thomas cite :

Saint Aug., *Epist. 5 ad Marcellinum* (*Serm. de puero centur.*, d'après saint Thomas) ; *Décret*, Causa XXIII, qu. I, c. 2.

2. — Pour définir les trois conditions d'une guerre juste : a) *l'autorité légitime : Ordo naturalis paci accommodatus*, etc. (voir n° 216) :

Saint Aug., *Contra Faustum*, lib. XXII, c. 75 ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 4.

3. — b) *la cause juste : Justa enim bella definiri solent*, etc. (voir n° 217) :

Saint Aug., *Lib. Quæstionum*, VI, 10 ; *Décret*, Causa XXIII, qu. II, c. 2.

4. — c) *l'intention droite : Apud veros Dei cultores*, etc. (voir n° 218) :

Saint Aug., *De verbis Domini* (d'après saint Thomas) ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 6.

5. — Et : *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas*, etc. (voir n° 218) :

Saint Aug., *Contra Faustum*, lib. XXII, c. 74 ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 4.

6. — En réponse au premier argument : *Ille accipit gladium*, etc. (voir n° 219) :

Saint Aug., Contra Faustum, lib. XXII, c. 70 ; *Décret*, C. XXIII, qu. IV, c. 36.

7. — En réponse au second argument : *Sunt ergo ista præcepta*, etc. (voir n° 320) :

Saint Aug., *Epist. 5 ad Marcellinum* (*Serm. Dom. in monte*, d'après saint Thomas) ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 2.

8. — Et *Agenda sunt multa cum invitis*, etc. (voir n° 220) :

Saint Aug., *Epist. 5 ad Marcellinum* ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 2.

9. — En réponse au troisième argument : *Non quæritur pax ut bellum exercetur*, etc. (voir n° 213) :

Saint Aug., *Epist. 205 ad Bonifacium* ; *Décret*, C. XXIII, qu. I, c. 3.

On peut donc dire que la doctrine de la guerre contenue dans la *Somme théologique* n'était pour saint Thomas autre chose que l'exposé de la doctrine de saint Augustin, interprétée comme le faisait l'Eglise à son époque.

Mais on pourrait également soutenir, puisque tous les textes sur lesquels s'appuie saint Thomas se trouvent dans le *Décret* et que celui-ci d'autre part n'en renferme aucun qui contredise la doctrine du saint docteur, qu'il a simplement exposé sous une forme claire et précise la doctrine canonique du droit de guerre, telle qu'elle était enseignée de son temps.

Ce qui revient à dire, deux choses égales à une troisième étant égales entre elles, que la doctrine de saint Augustin, la doctrine canonique et la doctrine scolastique du droit de guerre ne sont en réalité qu'une seule et même doctrine, plus ou moins développée.

Comme, d'autre part, cette question du droit de guerre n'a été abordée par aucun auteur dans les siècles qui ont immédiatement suivi la mort de saint Augustin, on peut croire que les principes posés par lui étaient admis par tous et interprétés par l'Eglise dans le même sens où ils le furent plus tard par les canonistes des XIe et XIIe siècles.

On peut tout au moins affirmer que depuis saint Augustin

jusqu'à saint Thomas et — ainsi qu'on l'a vu dans la première partie — depuis saint Thomas jusqu'à la fin du XVIe siècle, le seul enseignement donné par l'Eglise catholique au sujet du droit de guerre était conforme à ce que nous avons appelé : *La Doctrine scolastique du droit de guerre*, c'est-à-dire à la doctrine développée par saint Thomas dans la *Somme*, d'après les principes posés par saint Augustin.

Quatrième Section

Applications et déviations de la Doctrine scolastique de la fin du XIe à la fin du XVIe siècle

---

Avant-propos.

149. — Nous avons dans la première partie reproduit tous les textes relatifs au droit de guerre et présentant quelque intérêt, que nous avons rencontrés dans les théologiens et les canonistes depuis saint Thomas jusqu'aux dix dernières années du xvie siècle, et nous avons pu les invoquer tous à l'appui de la doctrine scolastique. C'est dire que durant toute cette période, cette doctrine fut unanimement et exclusivement admise par les théologiens. Nous n'avons donc pas à y revenir. — Mais il ne suffit pas d'exposer une doctrine. Il faut encore la confronter avec les faits, et notamment avec ces guerres approuvées ou ordonnées par l'Eglise qu'on appelle les *croisades* (1095-1270), et aussi voir si à côté d'elle ne se produisaient pas quelques dissidences. Or, pendant le moyen âge, un certain nombre de canonistes ont soutenu plusieurs idées fausses, qui ne touchaient pas, il est vrai, au fond de la doctrine scolastique sur le droit de guerre, mais qui la compromettaient cependant, et qu'on doit regarder comme de véritables déviations.

Ces erreurs ont été toutes inspirées par ce rêve qui a hanté tant d'esprits au moyen âge, à savoir la reconstitution de l'empire romain, mais d'un empire agrandi, qui devait embrasser le monde entier, sous la double autorité de l'empereur, puissance temporelle, et du pape, puissance spirituelle.

Pour légitimer ce rêve, légistes et canonistes donnèrent libre cours à leur imagination. Les nations indépendantes furent rattachées par eux à l'Empire au moyen d'artifices, de

raisonnements aussi ingénieux que subtils : on attribua, soit à l'empereur, soit au pape, une souveraineté universelle ; on imagina de dénier aux infidèles tout droit de propriété, de sorte que leurs terres appartenaient ainsi, sinon en fait, du moins en droit, à l'Empire. Comme il arrive d'ordinaire, on voulut donner à ces idées personnelles l'autorité d'une doctrine indiscutable, et on prétendit que c'étaient les doctrines mêmes de l'Eglise. Soutenir que l'empereur n'est pas le souverain temporel du monde entier, c'est peut-être bien une hérésie, disait le légiste **Bartole** (1).

De là, trois thèses erronées, qui furent défendues par un certain nombre de canonistes et qui sont les suivantes :

1. Les infidèles ne peuvent rien posséder ; ils détiennent sans droit leurs terres, et la guerre est par conséquent toujours juste à leur égard.

2. L'empereur est le souverain temporel du monde entier.

3. Le pape est le souverain temporel de toute la terre.

Nous allons dans les chapitres suivants examiner successivement ces trois erreurs.

150. — Lorsque le Nouveau-Monde eût été découvert, les conquérants voulurent justifier leur prise de possession et leur droit d'employer les armes contre les indigènes qui refusaient d'accepter leur domination. Ils s'efforcèrent en conséquence de faire refleurir, avec beaucoup d'autres, les trois thèses signalées plus haut. C'est alors que **Victoria** écrivit son traité *De Indis,* dans lequel il passa en revue les titres plus ou moins faux invoqués par les conquérants du Nouveau-Monde (1). Il déclare complètement erronées les thèses précitées ; nous verrons plus loin les raisons qu'il donne de cette affirmation. **Suarez** ne les discute pas longuement, du moins dans le traité où il s'occupe de la guerre ; sans doute de son temps, elles n'existaient plus qu'à l'état de souvenir, et n'étaient plus soutenues en fait :

> Un troisième titre, dit-il (voir n° 346), en vertu duquel on a prétendu que les princes chrétiens avaient quelque droit de faire la guerre, en dehors de ceux que leur donne le droit naturel, c'est la souveraineté temporelle que certains auteurs *dénient aux infidèles*, qui ne peuvent, disent-ils, être vraiment les maîtres des choses qu'ils possèdent,

149. = (1) Voir n° 166, note 2.

150. = (1) Voir n° 409 et suivants, en particulier 415 à 419, 432 à 439, et 440 à 463.

et qui appartient selon les uns *à l'empereur*, selon les autres au *Souverain Pontife*, qui auraient ainsi directement le domaine temporel du monde entier. Opinion sans valeur ni fondement, comme nous le faisons voir en parlant du domaine à propos des lois.

Mais dans les siècles précédents, cette triple erreur avait amené beaucoup de trouble dans les esprits, ainsi qu'on peut le constater par le passage de **Lupus** (TRACT. DE BELLO ET BELLATOR.), où l'élève (ce traité est sous forme de dialogue entre un maître et un élève) se plaint du *très grand chaos* que ces opinions singulières ont créé dans son esprit.

Le disciple. — Je vois bien tout ce que vous avez dit et exposé... Mais, malgré toutes ces explications, maintenant plus encore qu'auparavant, j'ai des doutes au sujet de la question principale, à savoir quelle est exactement cette autorité sans laquelle on ne peut, à juste titre, entreprendre la guerre. Je vois bien ce que dit saint Augustin, que si elles ne sont ordonnées ni par Dieu, ni par un pouvoir légitime quelconque, les guerres entreprises sont impies, et que l'autorité de décider et de faire la guerre n'appartient qu'aux princes ; mais quand il s'agit de préciser qui est le prince, et dans quels cas et contre qui il peut faire la guerre, je me trouve en présence d'une grande confusion et d'un immense chaos : les uns disent que le prince, c'est le pape, qui seul ne reconnaît aucun supérieur, ni aucun égal, qui d'après eux a reçu du Christ le double glaive, et a remis à l'empereur l'un d'eux, afin qu'il s'en serve pour le gouvernement du monde ; les autres disent que l'empereur a reçu de Dieu le glaive matériel et le droit de s'en servir ; et alors que deviennent les autres princes, soit ceux qui ne reconnaissent pas, soit ceux qui reconnaissent un supérieur. Et ailleurs on voit Hostiensis en contradiction avec Innocent IV et avec d'autres, lorsque les uns prétendent que les infidèles ont le droit de posséder ce qui n'est pas occupé par les chrétiens, et que les autres admettent au contraire que ceux-ci ont le droit de leur faire justement la guerre.

Ces erreurs ne se rencontrent guère que chez les canonistes. La notion de l'Empire fut surtout développée par les juristes (**Nys**, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*). Cependant quelques théologiens les reproduisirent, mais en indiquant, pour montrer que c'étaient là, non pas les enseignements de l'Eglise, mais des opinions discutables, les noms des canonistes auxquels ils les empruntaient : c'est ce que fait remarquer Victoria (voir n° 449) : « L'autorité de l'archevêque de Florence (saint Antonin), dit-il, ne saurait être invoquée au sujet de la souveraineté temporelle des Papes ; car il ne fait que suivre Augustin d'Anchona, conformément à son habitude de suivre les canonistes » (2).

(2) Voir toutefois ce que **Victoria** dit de Sylvestre (n° 444).

Dans les chapitres suivants, nous étudierons d'abord le cas des *Croisades* ; nous examinerons ensuite les thèses erronées soutenues par certains canonistes et les réfutations qui en ont été données.

Chapitre premier

Les Croisades et la doctrine scolastique du droit de guerre

§ 1. — Situation des chrétiens en Orient au XI[e] siècle.

151. — Les Croisades furent-elles des guerres *justes* au sens que les théologiens donnent à ce mot ? Ceux contre lesquels elles furent entreprises avaient-ils commis des fautes, des crimes qui méritassent la guerre ? Ou furent-elles, comme d'aucuns l'affirment, des guerres injustes, inspirées uniquement par le fanatisme religieux d'hommes qui voulaient s'emparer du pays où était le tombeau du Christ, et auxquels on serait en droit de reprocher, ainsi que cela a été fait, d'avoir, pour satisfaire leur désir de posséder le Saint-Sépulcre, *versé du sang sur des reliques ?* — Pour résoudre cette question, voyons d'abord ce qui s'était passé en Palestine et en Asie Mineure du VII[e] au XI[e] siècle.

Mahomet avait promis la conquête du monde à ses disciples et prêché la guerre sainte, la guerre contre les infidèles. « Excite les croyants au combat », est un des préceptes du Coran (IV, 26). Aussi, peu de temps après la mort du prophète, les soldats d'Omar s'étaient emparés de la Palestine et de Jérusalem, qui était pour eux une ville sainte : c'était de là que le prophète était parti pour monter au ciel dans un voyage nocturne. Les chrétiens qu'ils avaient trouvés établis dans le pays conquis furent tantôt persécutés, tantôt laissés par eux dans une paix relative. Sous le règne d'Aroun-al-Raschid, ils jouirent d'une paix et d'une liberté complètes, soit par suite de l'influence que Charlemagne avait exercée sur ce calife, soit parce que celui-ci, continuellement en guerre avec les

empereurs d'Orient, craignait qu'ils n'appelassent à leur secours les chrétiens d'Occident. Il en fut de même sous quelques-uns de ses successeurs.

Tout autre était la situation à la fin du XIe siècle. Les Turcs, peuples nomades asiatiques, après avoir conquis la Perse, venaient de porter leurs armes triomphantes vers la Syrie et jusque sur les bords du Nil.

« La Judée avait été comprise dans cette rapide conquête que les « plus horribles excès signalèrent. Il ne fut accordé de merci ni aux « disciples de Moïse, ni à ceux de Jésus, ni à ceux du prophète. Le « même sort fut réservé aux synagogues juives, aux mosquées musul- « manes et aux églises catholiques. Jérusalem nagea dans le sang ; « dépouillés de leurs biens, jetés sous le joug le plus dur et le plus « humiliant, les chrétiens éprouvèrent plus de maux qu'en aucun « temps » (PAUL LACROIX, *Vie militaire au moyen âge. Les Croisades*).

Bientôt après, les Turcs faisaient la conquête de toute l'Asie Mineure et s'établissaient en face même de Constantinople.

En 1072, à la mort d'Alp-Arslan, « le Brave Lion », ses héritiers n'ayant pu s'entendre, leur empire se démembra en plusieurs royaumes, chacun avec un sultan turc. L'un d'eux, Soliman, sultan d'Iconium, enleva aux chrétiens de Constantinople tout ce qui leur restait en Asie Mineure et vint s'établir dans la riche ville de Nicée. Alors l'Asie Mineure forma le sultanat de Roum, c'est-à-dire pays des Romains (l'empire byzantin ayant conservé le nom d'Empire romain). Les chrétiens y restèrent, mais comme sujets soumis à la capitation : leurs églises leur furent enlevées.

D'autres chefs turcs avaient conquis la Syrie, qu'occupaient depuis un siècle les Khalifes d'Egypte, et où les Grecs se maintinrent dans Antioche jusqu'en 1085. Il y eut alors des princes seldjoukides à Antioche, Damas, Alep, Tripoli.

Les Turcs étaient désormais établis en face même de Constantinople. Si dans la suite Alexis avait pu reconquérir quelques villes, notamment Sinope, bientôt étaient survenus de nouveaux revers. L'émir Tzachas, beau-père de Kilidsch-Arslan, qui avait succédé en 1092 à Soliman, devenait maître de Clazomène, Phocée, Chios, Lesbos, Samos, Rhodes, Smyrne (LAVISSE, *Histoire générale. Les Croisades*).

§ 2. — Les empereurs de Constantinople appellent les chrétiens d'Occident à leur secours.

152. — Ainsi dépouillés de leurs possessions en Asie Mineure et menacés dans Constantinople, les empereurs grecs appelèrent à leur secours les chrétiens d'Occident. Ils n'avaient, du reste, pas attendu les victoires des Turcs pour

signaler les dangers que ceux-ci faisaient courir à leur empire et à toute la chrétienté : dix ans avant l'invasion de l'Asie Mineure, Michel Ducas, successeur de Romain Diogène, avait imploré le secours du pape et des princes de l'Occident. Il avait promis de faire tomber toutes les barrières qui séparaient l'Eglise grecque de l'Eglise romaine, si les Latins prenaient les armes contre les infidèles. Grégoire VII avait, à cette époque, cherché à envoyer à leur secours des chevaliers chrétiens, et il avait même conçu le projet de partir avec eux. Les Turcs, justifiant les craintes de Michel Ducas, avaient poursuivi leur conquête.

Si grave que fût la situation, certaines circonstances paraissaient cependant favorables à une politique offensive. Après la mort de Malek-Shah (1092), l'empire seldjoukide était divisé par des luttes intestines. Pour en profiter, Alexis voulut s'assurer l'alliance de l'Europe latine. Il se mit en relations avec Urbain II. En 1088, le pape, dans une entrevue avec Roger en Sicile, avait joué le rôle de médiateur entre le prince normand et l'empereur. En 1093, au concile convoqué à Plaisance par Urbain II, une ambassade byzantine vint demander au pape l'appui de la chrétienté latine contre les Turcs : l'auteur contemporain le mieux informé de ce qui se passa à cette assemblée, Bernold de Constance, l'affirme (Lavisse, *Hist. gén.*).

« Ces hordes sauvages, écrivait Alexis Comnène, qui, dans leurs « débauches et l'ivresse de la victoire, avaient outragé la nature et « l'humanité, étaient aux portes de Bysance, et sans le prompt se- « cours de tous les peuples chrétiens, la ville de Constantin allait « tomber sous la plus affreuse domination. »

Personne, pensons-nous, ne contestera le droit qu'avaient les chrétiens d'Occident de répondre à l'appel de leurs frères d'Orient, de leur porter secours, de les défendre contre l'envahissement de Constantinople et de leurs possessions d'Europe par les Turcs, et même de les aider à chasser les envahisseurs des provinces qu'ils avaient sans aucun droit conquises par la force des armes.

§ 3. — Persécutions des Turcs contre les chrétiens de la Terre Sainte et contre les pèlerins.

153. — Une autre cause de juste guerre était la défense et la protection des chrétiens qui habitaient la Terre Sainte, et aussi celle des pèlerins, qui jusqu'alors n'avaient pas été inquiétés, ni molestés par les maîtres de la Palestine. Ces pèlerins étaient devenus très nombreux : car souvent les péni-

tences canoniques étaient remplacées par l'obligation d'un pèlerinage à Jérusalem. Or, depuis quelques années, les pèlerins étaient inquiétés et obligés en particulier de payer un tribut en arrivant à Jérusalem.

En 1054, un évêque français, Litberg, évêque de Cambrai, entraînant à sa suite trois mille de ses diocésains, partit à pied pour les Lieux Saints, atteignit Laodicée, et toucha le rivage de Chypre ; mais resté presque seul de la pieuse troupe qui l'avait accompagné, il ne put aller jusqu'à Jérusalem.

Dix ans après son retour, sept mille pèlerins des contrées voisines, avec cinq évêques à leur tête, prirent la route suivie par leurs devanciers : ceux-là virent Constantinople et l'Asie Mineure et Jérusalem même ; mais ils trouvèrent sur leur chemin des Arabes en armes et des émirs prêts à leur interdire le passage. Ils redirent au retour les saintes splendeurs et les humaines misères de Jérusalem, la protection accordée aux chrétiens par le grand Haroun-al-Raschid, et les persécutions commencées par le calife Hakim. Mais bientôt d'autres et de plus tristes récits vinrent affliger les cœurs chrétiens. La route des saints lieux se fermait ; la Judée venait d'être conquise. Jérusalem captive voyait flotter sur les tours de son enceinte le drapeau des califes.

Après des combats où le sang avait coulé par torrents, Jérusalem avait retrouvé la dure servitude des jours anciens ; les hommes étaient morts, les femmes esclaves, le sanctuaire abandonné aux profanations, et les divines reliques tombées dans les mains des infidèles (*Les Croisades*, par M. de Pastoret).

Les pèlerins, de retour de Jérusalem, avaient fait à leurs compatriotes le récit des souffrances de leurs frères de la Terre Sainte, et préparé les esprits à l'idée de se porter à leur secours et de les délivrer. C'est cette triste situation des chrétiens de la Palestine que Pierre l'Ermite décrivait au concile de Clermont.

Il rappela, dit M. Michaud (*Histoire des Croisades*), les profanations et les sacrilèges dont il avait été témoin, les tourments et les persécutions qu'un peuple, ennemi de Dieu et des hommes, faisait souffrir à ceux qui allaient visiter les Saints Lieux. Il avait vu les chrétiens chargés de fers, traînés en esclavage, attelés au joug comme les plus vils des animaux ; il avait vu les oppresseurs de Jérusalem vendre aux enfants du Christ la permission de saluer le tombeau de leur Dieu, leur arracher jusqu'au pain de la misère, et tourmenter la pauvreté elle-même pour en obtenir des tributs. Il avait vu les ministres de Dieu arrachés au sanctuaire, battus de verges; et condamnés à une mort ignominieuse.

« La race des élus, disait au même concile le pape Urbain II, subit « d'indignes persécutions ; la rage impie des Sarrasins n'a respecté ni « les vierges du Seigneur, ni le collège royal des prêtres. Ils ont chargé « de fers les mains des infirmes et des vieillards ; des enfants, arrachés « aux embrassements maternels, oublient maintenant chez les bar- « bares le nom du Dieu véritable. »

C'était cette très légitime défense, cette libération des chrétiens opprimés et tyrannisés, plus encore que la protection de Constantinople, qu'envisageaient la plupart des croisés, quand ils prenaient la croix pour aller « délivrer le Tombeau du Christ ». Si les Turcs n'avaient pas persécuté les chrétiens qui habitaient la Terre Sainte, ni molesté les pèlerins qui se rendaient à Jérusalem, il est bien probable que les appels d'Alexis Comnène n'auraient point été entendus, ou s'ils l'avaient été par les papes et les rois, capables de comprendre les dangers que la prise de Constantinople pouvait faire courir à la chrétienté, il est vraisemblable que les masses des peuples ne les auraient point accompagnés. Cette idée de la défense des chrétiens opprimés par les Turcs se retrouve dans divers auteurs.

Certes, il ne faudrait pas mettre à mort les infidèles, dit saint Bernard (Migne, CLXXXIV, cap. 3), si l'on pouvait par quelque autre moyen les empêcher d'attaquer et d'opprimer les chrétiens. Mais actuellement il vaut mieux les mettre à mort que de laisser la verge du pécheur s'abattre sur le juste, de crainte que les justes ne viennent à participer à l'iniquité.

Et Innocent IV écrit dans l'*Apparatus aux Décrétales* :

Il n'est pas douteux que le Pape puisse conseiller aux fidèles, en leur accordant des indulgences, de défendre la Terre Sainte et ceux qui l'habitent (1).

§ 4. — L'attitude des Sarrasins vis-à-vis de la Chrétienté.

154. — Enfin, il ne faudrait pas oublier que, depuis plusieurs siècles, il y avait guerre perpétuelle entre la Chrétienté et les Sarrasins ; et il serait injuste de prétendre que c'étaient les chrétiens qui avaient commencé. Les attaques des Sarrasins, et nous en verrons plus loin la cause, étaient continuelles. Si Charles Martel, en 732, avait sauvé la Gaule de la domination musulmane et « changé à ce moment la face de l'histoire du monde », les Arabes occupaient encore une grande partie

153. = (1) Quelques auteurs disaient que la Terre Sainte avait été, après la mort du Christ, justement conquise par les Romains ; qu'elle faisait partie de l'empire romain ; que l'invasion des Musulmans avait pu l'en détacher en fait, mais non en droit, et que la chrétienté, successeur des Césars romains, pouvait, pour ce motif, la revendiquer justement. De là l'expression *recouvrer la Terre Sainte* que l'on rencontre dans un certain nombre de documents. Il faut voir dans cette idée et dans cette expression l'influence des canonistes et des légistes.

de l'Espagne et faisaient de fréquentes incursions sur les rives de la Méditerranée. En 1003, ils avaient saccagé Antibes, en 1019 Narbonne, en 1047 Lérins ; et nous avons vu combien leurs progrès en Orient avaient été rapides.

Mahomet leur avait promis l'empire du monde. Le Coran leur prêchait la guerre sainte comme le suprême acte de vertu, et leur promettait, s'ils y trouvaient la mort, une éternelle félicité (1) :

« Que ceux qui sacrifient la vie d'ici-bas à la vie future combattent « dans la voie de Dieu (2). Qu'ils succombent, ou qu'ils soient vain- « queurs, nous leur donnerons une récompense généreuse (Coran, « IV, 76).

« Les croyants combattent dans le sentier de Dieu et les infidèles « dans le chemin de Thagout. Combattez donc les suppôts de Satan, « et certes les stratagèmes de Satan seront impuissants (Cor., IV, 76)

« Combats dans le sentier de Dieu et n'impose des charges difficiles « qu'à toi-même. Excite les croyants au combat. Dieu est là pour ar- « rêter la violence des infidèles. Il est plus fort qu'eux et ses châti- « ments sont plus terribles (Cor., IV, 86).

« Dieu a destiné aux combattants une récompense plus grande qu'à « ceux qui restent dans leurs foyers (Cor., IV, 97). »

Comme il est aisé de le comprendre, les Musulmans, pratiquant de semblables maximes, se posaient véritablement en ennemis de la chrétienté (3) : c'était de leur part la guerre perpétuelle qui pouvait parfois être interrompue, mais jamais terminée. Ce n'était pas la guerre qui a pour but la paix, même une paix avantageuse pour le vainqueur : c'était la guerre sainte, la guerre d'extermination. Et ceci explique pourquoi de son côté le peuple chrétien considérait le Musulman comme l'ennemi irréconciliable, celui avec lequel aucune paix n'était possible, et qu'il fallait détruire si on ne voulait

154. = (1) On sait en quoi consiste cette félicité. Introduits dans les jardins de l'Eden, où ils seront ornés de bracelets d'or, de perles, et revêtus de robes de soie (Coran, XXXV, 30), ils s'étendront sur des tapis brodés de soie et d'or ; les fruits des jardins, dans lesquels jailliront des fontaines, seront rapprochés et faciles à cueillir (Cor., LV, 54) ; il y aura des vierges jeunes et belles aux grands yeux noirs, etc.

(2) L'expression « combattre dans le sentier » ou « dans la voie de Dieu » est consacrée pour la guerre sainte.

(3) Aussi le III[e] Concile de Latran (1179) prononça-t-il l'excommunication contre ceux qui fournissaient aux Sarrasins des armes, du fer, ou du bois pour construire leurs navires, ainsi que ceux qui s'employaient sur ces navires. Le pape Clément III, vers l'année 1190, excommunia tous ceux qui, en temps de guerre, faisaient le commerce avec les Sarrasins ou leur fournissaient des subsides ou une aide quelconque (voir *Décrétales*, lib. V, tit. VI, cap. 6 et 12).

pas être détruit par lui : ceci explique que quatre siècles plus tard, un théologien comme *Victoria*, un canoniste catholique comme *Guerrero*, et un jurisconsulte protestant comme *Gentilis* se trouvaient d'accord pour affirmer que toute paix était impossible avec ces infidèles, et qu'ils ne méritaient aucune indulgence.

Les infidèles qui sont pacifiques ne peuvent être attaqués sans cause légitime, sauf pourtant ceux qui comme les Sarrasins doivent être combattus, même quand ils veulent avoir la paix ; car il est à présumer que, dès qu'une occasion favorable se présentera, ils attaqueront les chrétiens. En effet, il semble que cela soit inhérent à leur nature ; ils combattent contre tout le monde, et tout le monde combat contre eux ; ils ne restent jamais en paix, et c'est pourquoi il ne faut pas user d'indulgence à leur égard (**Guerrero**, De bello justo).

Victoria expose (n° 290) la même idée ; toute paix est impossible avec les Sarrasins :

La guerre est faite pour assurer la paix et la sécurité, mais parfois celle-ci ne peut être obtenue qu'en détruisant tous les ennemis ; et c'est le cas quand il s'agit des infidèles, desquels on ne peut jamais et à aucunes conditions espérer une paix équitable. C'est pourquoi l'unique remède est de supprimer tous ceux qui peuvent porter les armes, à condition, bien entendu, qu'ils soient coupables.

Comme nous l'avons vu (n° 93), **Victoria** n'admet pas que l'on puisse donner la mort à ceux qui ne sont pas coupables : on devra donc épargner les femmes et les enfants, parce qu'ils sont innocents ; on n'a pas non plus le droit de tuer les enfants sous prétexte que, lorsqu'ils seront plus grands, ils seront certainement des ennemis et constitueront un danger. La mort ne peut être infligée que dans le cas de légitime défense, au moment même où l'on est attaqué, ou à titre de peine infligée à celui qui s'est rendu coupable d'un crime.

Quant à **Gentilis**, voici en quels termes il s'exprime (De jure belli, lib. I, cap. 12) :

« Avec les Sarrasins ou les Turcs, nous avons la guerre et aucune réconciliation n'est possible. Avec d'autres étrangers, nous faisons le commerce, et certes avec eux nous n'avons pas la guerre. Ce n'est pas à cause de la religion, ni de la nature que nous devons faire la guerre, pas même aux Turcs ; mais avec ceux-ci nous avons la guerre, parce qu'ils se conduisent à notre égard en ennemis ; ils nous tendent des pièges, ils nous menacent ; ils nous enlèvent tout ce qu'ils peuvent ; toutes les perfidies leur sont bonnes. C'est pour cela qu'avec les Turcs il y a toujours cause de guerre. Il ne faut pas être de mauvaise foi ; il ne faut pas faire la guerre aux nations tranquilles qui aiment la

paix et ne nous font aucun mal. Mais quand donc les Turcs se sont-ils comportés ainsi ? »

155. — Tout ceci suffit pour prouver que les Croisades furent entreprises conformément à la doctrine du droit de guerre que nous avons exposée : ce ne fut pas l'enthousiasme religieux qui les provoqua ; mais il les rendit possibles, et permit d'entraîner les masses chrétiennes à la défense d'une juste cause. Si du sang fut *répandu sur des reliques*, ce fut celui d'injustes agresseurs, et si légitime, si charitable que soit la pitié pour les bourreaux, il ne serait cependant pas juste qu'elle fît oublier les victimes.

Ce que nous venons de dire des Sarrasins, pouvons-nous le dire des autres infidèles, et en particulier des Indiens d'Amérique ? C'est ici que nous rencontrons l'une des déviations de la doctrine scolastique signalées plus haut (nos 149 et 150), la première des thèses erronées soutenues par certains canonistes. Etudions-la.

Chapitre II

Les infidèles et le droit de guerre

§ 1. — Les infidèles peuvent-ils posséder ?

156. — La première erreur, qui concerne les infidèles, consiste à dire qu'ils ne peuvent rien posséder ; et **Hostiensis** (SUMMA AUREA, lib. I, rubric. 34) indique les conséquences suivantes de cette erreur :

> « La guerre qui se fait entre les fidèles et les infidèles est juste à l'égard des fidèles.
>
> « On peut appeler romaine la guerre qui se fait entre fidèles et infidèles et qui est juste. On l'appelle romaine parce que Rome est la capitale de notre foi et notre mère.
>
> « Il n'y a pas de trêve dans la guerre romaine, car il faut la faire tous les jours. » (1)

151. = (1) Cependant si on a fait avec les infidèles une trêve conventionnelle, il faut l'observer, tant qu'ils l'observent eux-mêmes (*op. cit.*, De treuga).

Un grand nombre de canonistes, **J. de Lignano, Martin de Lodi, Bellini, Guerrero** (2), ont reproduit les paroles mêmes d'Hostiensis.

Voici d'autre part ce qu'on lit dans le même ouvrage (lib. V, rubric. 6, DE SARRACENIS) :

Qui sont les Sarrasins ? Ceux qui honorent d'innombrables dieux et déesses, adorent les démons et leur rendent un culte, n'acceptent ni l'ancien, ni le nouveau Testament..... Quelle doit être la conduite des chrétiens à leur égard ? Ils ne doivent, sous peine de punition, ni attaquer ni combattre ceux qui vivent sous notre domination, mais bien ceux qui ne reconnaissent pas la souveraineté de l'Église romaine ou de l'Empire romain.

Les chrétiens ne doivent pas les aider, car c'est presque une trahison d'équiper ces barbares ; leur vendre des arcs et des flèches et des armes de tous genres, c'est les rendre plus forts contre les chrétiens.

Mais dans *l'Apparatus ad Decretalia* (cap. *de voto*), **Innocent IV** réfute ainsi l'opinion d'Hostiensis :

Est-ce qu'il est permis d'envahir les territoires occupés par les infidèles, simplement parce qu'ils les occupent ? A cette question nous répondons que sans doute la terre entière appartient au Seigneur, la terre et tous ceux qui l'habitent. Il est le créateur de toutes choses, il est Dieu lui-même. Tout l'univers, il l'a soumis à l'empire de la créature raisonnable pour laquelle il l'avait créé.

Au commencement, tout fut commun à tous, jusqu'à ce que fût introduit par l'usage et par les premiers hommes que l'un s'appropriât une chose, l'autre une autre. Cela ne fut pas un mal, mais un bien ; car naturellement, on néglige les choses qui sont communes, et la communauté des biens engendre la discorde. Ensuite il fut établi par les autorités qui existèrent dès le début, que celui qui s'emparerait d'une chose n'appartenant à personne, mais seulement à Dieu, pourrait la prendre, mais qu'il ne lui était pas permis de s'emparer d'une chose occupée par un autre, ce qui aurait été contraire au droit naturel, d'après lequel il ne faut pas faire à un autre ce que nous ne voulons pas qu'il nous fasse. Il y eut aussi des domaines spéciaux par suite des divisions qui se firent entre les premiers hommes, comme on le voit entre Abraham et Loth, dont l'un prit une part, l'autre une autre. Le droit des gens et la nature des sociétés établirent aussi des dominations parmi les hommes : le pouvoir de juridiction est juste et saint, car d'après l'Écriture, *le glaive a été remis pour punir.* Comment cela commença-t-il, je l'ignore.

Ce qui est certain, c'est qu'au début Dieu exerça la puissance lui-même et par lui-même. Puis, par élection, il put y avoir des princes comme Saül et bien d'autres.

De là résulte que la souveraineté, la propriété, et la juridiction peuvent sans aucune faute exister chez les infidèles : pour toute créature

(2) Hodie non est jurisdictio, nec dominium, nec honor, nec potestas penes infideles : nam per adventum Christi translata sunt in Christianos (**Guerrero**, *Thes. Christ. relig.*, cap. XLI, De bello justo et injusto, 13).

raisonnable, et non pas seulement pour les fidèles, ce sont des œuvres de Dieu, comme on vient de le dire.

C'est pourquoi nous disons qu'il n'est pas permis au Pape d'enlever aux infidèles ce qu'ils possèdent, pas plus qu'aux fidèles qui ont le pouvoir ou la juridiction sur des fidèles.

157. — De son côté, **Victoria** combattit l'opinion d'*Hostiensis* dans son traité *De Indis* (voir nos 417 à 419) ; car elle avait été de nouveau mise en avant à la suite de la découverte du Nouveau-Monde :

Il se trouva des hommes pour soutenir que le titre de la propriété, c'est la grâce, et que par conséquent les pécheurs, du moins en état de péché mortel, ne peuvent avoir la propriété d'une chose. Ce fut l'erreur des Pauvres de Lyon ou Vaudois, et plus tard celle de Jean Wiclef ; ce fut l'une des erreurs condamnées par le concile de Constance : *Nul n'a la propriété civile, s'il est en état de péché mortel* (1). Une telle propriété, disait Armachanus (2), est réprouvée par Dieu..... Toute propriété provient de l'autorité divine, puisque Dieu est le créateur de toutes choses, et que nul ne peut avoir de propriété que celui à qui Dieu l'a donnée. Il n'est pas admissible qu'il la donne à ceux qui lui désobéissent et qui transgressent ses préceptes : de même les princes de la terre ne donnent pas leurs biens, leurs domaines, ou leurs camps, à leurs sujets rebelles, et s'ils les leur ont donnés, ils les leur enlèvent. Par les choses humaines, nous devons juger des choses divines.....

Ensuite le pécheur commet un crime de lèse-majesté : il mérite donc de perdre la propriété. C'est pourquoi saint Augustin dit que le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange. Enfin le Seigneur avait donné à nos premiers parents la propriété du paradis terrestre, et à cause de leur péché, il la leur a retirée.

A la vérité, il semble qu'il y ait, tant chez Wiclef que chez Armachanus, une certaine confusion, et qu'ils aient plutôt en vue le domaine supérieur qui est celui des princes. Mais comme leurs arguments sont relatifs à tous les domaines, on peut croire qu'ils ont voulu parler de tous, d'une manière générale : c'est dans ce sens que Conrad a interprété leur opinion, et cela est vraisemblable, d'après Armachanus. Si l'on admet cette théorie, on peut dire que les barbares n'ont aucune propriété, puisqu'ils sont toujours en état de péché mortel.

Mais le péché mortel n'empêche pas le domaine civil, la vraie propriété, comme l'a déclaré le concile de Constance ; et il est facile de le prouver.

Et **Victoria** en donne plusieurs preuves, que nous résumons ainsi qu'il suit :

1° Si par suite de l'offense faite à Dieu, l'homme perdait le domaine civil, il perdrait pour la même raison le domaine naturel qui est un don de Dieu, tout autant que le domaine civil ; or, il ne perd pas le

157. = (1) Nullus est dominus civilis, dum est in peccato mortali.
(2) Liv. 10, De quæst. Arm., c. 4 ; et in Dialogo : *Defensorium pacis*.

domaine sur ses propres actes, ni sur sa personne, car il est permis à un pécheur de défendre sa vie.

2° Dans l'Ecriture, il est souvent fait mention de rois qui étaient des pécheurs, tels que Salomon, Achab, et bien d'autres ; et on ne peut être roi sans avoir de domaine.

3° On peut retourner contre ceux qui l'invoquent l'argument tiré de ce que l'homme est l'image de Dieu : il l'est par nature, c'est-à-dire par ses facultés raisonnables, et cela ne se perd pas par le péché mortel.

4° Un mauvais prêtre consacre l'Eucharistie, un mauvais évêque ordonne des prêtres : donc la puissance spirituelle ne se perd pas par le péché mortel ; ni non plus par suite la puissance civile qui a bien moins que la puissance spirituelle la grâce pour base.

5° En somme, c'est une hérésie manifeste ; Dieu qui fait lever son soleil sur les bons comme sur les mauvais et qui répand la pluie sur les terres des justes comme sur les terres des injustes, a donné les biens temporels aux uns comme aux autres.

Mais perd-on la propriété par suite de l'infidélité ?

On pourrait croire que oui ; car les hérétiques ne peuvent posséder ; donc les infidèles non plus, car il ne semble pas que leur condition soit meilleure que celle des hérétiques, et les biens des hérétiques sont confisqués de plein droit (3).

Mais on peut répondre qu'être infidèle n'empêche pas d'être vraiment maître. C'est la conclusion de saint Thomas, et on peut le prouver :

1° L'Ecriture appelle rois certains infidèles, comme Senacherib, Pharaon, et bien d'autres.

2° La haine de Dieu est une faute beaucoup plus grave que l'infidélité : or, elle n'enlève pas la propriété.

3° Saint Paul et saint Pierre ordonnent d'obéir aux princes qui, à leur époque, étaient tous infidèles, et aux esclaves d'obéir à leurs maîtres.

4° L'infidélité ne fait perdre, dit saint Thomas, ni le droit naturel, ni le droit humain ; le domaine est de droit naturel ou humain, donc on ne le perd pas par l'infidélité.

C'est donc là une erreur évidente comme la précédente. Et il en résulte qu'il est défendu de prendre aux Sarrasins, aux Juifs, ou aux autres infidèles les biens qu'ils possèdent ; c'est un vol, une rapine, tout autant que lorsqu'il s'agit de chrétiens (4).

Soto (DE JUST. ET JURE, lib. V, qu. III, art. 5) dit également :

C'est au sujet de ces infidèles que l'on discute la question de savoir

(3) Can. *Cum secundum*, de Hœret., lib. 6.

(4) Le fondement du « *dominium* », ce n'est pas la grâce, c'est la nature : or la nature existe chez les infidèles, même sans la grâce ; ils peuvent donc avoir un véritable « *dominium* ». Ajoutons à cela que grâce et justice sont des choses cachées, que nul ne sait s'il est vraiment juste et si les autres le sont ; d'où il résulterait, si la grâce était nécessaire au « *dominium* », que nul « *dominium* » ne serait certain (**Bellarmin**, *De controv. christ. fidei*, t. II, controv. II, lib. 3, *De laïcis*, cap. VIII). — Voir aussi Suarez, n° 346.

si on a le droit de leur faire la guerre. Cajétan, interprétant une parole de saint Thomas, prétend que les chrétiens n'ont en aucune façon le droit de les troubler dans la possession de leurs biens. Saint Thomas a dit, en effet : la foi ne diminue pas ce qui est naturel, elle le perfectionne ; par conséquent, l'infidélité n'enlève à personne la possession dont les hommes jouissent en vertu du droit des gens ; d'autant plus que cette espèce d'infidélité négative, qui est celle d'hommes n'ayant jamais entendu parler du Christ, n'est pas un péché et ne mérite aucune peine (5).

§ 2. — Des causes légitimes et illégitimes de guerre contre les infidèles.

a) *Différentes classes d'infidèles.*

158. — Pour savoir quelles sont les causes légitimes ou non de faire la guerre aux infidèles, il faut d'abord, avec **Soto** (*op. cit.*), distinguer trois catégories d'infidèles :

Il y en a qui, en droit et en fait, vivent sous la domination des chrétiens : les Sarrasins et les Juifs en Espagne, et ces derniers en Allemagne et en Italie. Pour ceux-là, il est hors de doute que les princes chrétiens peuvent leur appliquer les lois et leur enlever leurs biens (1).

Il y a d'autres infidèles qui, sinon en fait, du moins en droit, sont soumis aux princes chrétiens, du moins quant à la possession de leurs royaumes. Ce sont ceux qui ont acquis par la violence les territoires qui autrefois étaient sous notre domination, comme les Africains, les Sarrasins et les Turcs qui se sont emparés de la Grèce et y exercent leur tyrannie. Il est certain que nous avons le droit de les attaquer et de leur reprendre ces territoires.

Les infidèles de la troisième catégorie sont ceux qui ne nous sont soumis ni en droit, ni en fait, et qui ne nous portent aucun préjudice ; comme ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, ou ce qui revient au même, sont excusables parce qu'ils l'ont oublié. A proprement parler, personne n'est excusé, parce que, puisque tout l'univers est tenu de recevoir la foi après avoir entendu sa parole, s'ils avaient complètement observé la loi naturelle, le Christ par un moyen quelconque les éclairerait ; cependant, on peut excuser ceux dont

(5) Nostre Seigneur Dieu si a créé tous les biens de la terre pour la créature humaine ainsi pour la mauvaise personne comme pour la bonne... Et doncques puisque Dieu leur a donné tant de biens, pourquoy les leurs osteraient les Chrestiens. Item, plus fort. Si pour recevoir le saint baptême nous ne pouvons leur faire la guerre, pourquoy le pourrions-nous faire pour les biens qu'ils tiennent ? Le pape même dit en sa décrétale comment à lui ne appartient en rien de ceulx qui sont hors la foy et l'Eglise, et si dist qu'il ne doit faire jugement entre eulx (**Hon. Bonet**, *Arbre des batailles*, 3e part., ch. 2).

158. = (1) S'il y a pour cela un *juste motif*, d'après les lois du pays. — Voir à ce sujet : **Saint Thomas**, 2, 2, qu. LXVI, art. 8, ad 2 ; et *Décrétales*, lib. V, tit. VI, *de Judæis, Sarrac., et eorum servis*, canon 9 et autres.

l'infidélité n'est pas une faute, puisqu'ils n'ont jamais entendu parler du Christ.

Pour ces derniers il n'y a pas d'autres causes légitimes de guerre que celles qui peuvent exister à l'égard de fidèles.

b) *L'infidélité n'est pas une juste cause de guerre.*

159. — Il n'est jamais permis en effet de déclarer la guerre aux infidèles à *cause de leur infidélité seule.*

On n'a pas le droit de forcer les infidèles à embrasser la foi, car tout homme doit être laissé à son libre arbitre, et il n'y a que la grâce de Dieu qui vaille en cette occasion (**Innocent IV**, APP. AD DECRET., DE VOTO).

On ne peut déclarer la guerre aux infidèles pour la seule raison qu'ils sont infidèles, et cela nonobstant l'autorité ou de l'empereur ou du pape (**Covarruvias**, *op. cit.*).

On ne peut déclarer la guerre aux infidèles pour cette seule raison qu'ils sont infidèles et ne veulent pas accepter la foi chrétienne. C'est un titre de guerre sans aucune valeur (**Suarez**, voir n° 343).

Victoria (DE INDIS, voir n°s 451 à 459) a longuement examiné cette question : nous allons résumer aussi brièvement que possible ce qu'il répond aux arguments qu'on lui objecte et qu'il expose d'abord ainsi qu'il suit :

Les barbares infidèles sont obligés de recevoir la foi du Christ : le pape peut les y contraindre et de même les princes qui sont ministres de Dieu ; car si les sujets du roi de France refusaient, par exemple, d'obéir à leur roi, le roi d'Espagne pourrait les y contraindre ; *a fortiori* les rois de la terre peuvent-ils contraindre les infidèles à obéir au Roi du ciel. Enfin ces derniers blasphèment publiquement le Christ, ce qui est Lui faire injure ; or, si le Christ était vivant et qu'ils Lui fissent injure, on pourrait leur faire la guerre pour ce motif ; on le peut aussi s'ils font injure au Christ mort.

Mais, répond **Victoria**, il faut tout d'abord observer que les infidèles, les Indiens dans l'espèce, ne peuvent être coupables d'infidélité, tant qu'on ne leur a pas prêché la parole du Christ. Ils ne sont même pas tenus d'y croire dès qu'on la leur fait connaître, et qu'on leur dit quelle est la véritable religion ; ce serait en effet de leur part témérité et imprudence de croire de suite, alors qu'ils ne savent pas quelle confiance méritent ceux qui viennent leur parler du christianisme. Ils ne voient pas de miracles, et les motifs de croire peuvent leur paraître insuffisants dans ces conditions. Ils sont innocents à ce point de vue ; ils n'ont pas commis d'injustice, ni fait injure à personne ; ils ne sont pas coupables, et il n'y a donc pas là une juste cause de guerre.

Certes, ils pourraient être coupables de péché mortel si, alors qu'on leur demande d'écouter paisiblement ceux qui viennent leur parler de la vraie religion, ils refusaient de les écouter, ou si, alors que des arguments raisonnables et la vie exemplaire de ceux qui la pratiquent leur auraient montré la très grande probabilité de la vérité de la religion du Christ, ils refusaient d'y adhérer ; mais je n'oserais affirmer

que la religion leur ait été présentée de telle façon qu'ils soient sûrement coupables en ne l'acceptant pas ; car s'ils n'ont pas vu de miracles, ni de signes évidents de sa vérité, ils ont par contre vu pas mal d'impiétés, de scandales et de forfaits chez les chrétiens.

Et d'ailleurs, même s'ils étaient coupables de ce fait, ce ne serait pas une raison suffisante pour leur faire la guerre et les dépouiller. Car, dit saint Thomas (2, 2, qu. X, art. 8), on ne peut contraindre personne à croire. Croire est un acte de volonté, et la crainte diminue la volonté. Le concile de Tolède a défendu d'user à l'égard des Juifs de la terreur et de la menace pour leur faire embrasser la foi (1). C'est un procédé contraire aux usages et aux coutumes de l'Eglise. Enfin, la guerre pousserait les infidèles, non à croire, mais à faire semblant de croire ; leur foi simulée serait un sacrilège.

Le même auteur conclut (nº 251) : « La différence de religion n'est pas une juste cause de guerre (2). »

c) *Les crimes contraires à la loi naturelle sont-ils une juste cause de guerre ?*

160. — Mais peut-on punir les infidèles, s'ils commettent des crimes et *agissent contrairement à la loi naturelle* ? Si oui, qui a autorité pour les punir ? Le pape, vicaire de Jésus-Christ, ont répondu quelques auteurs.

Le pape, dit **J. de Lignano** (TRACT. DE BELLO, cap. XIII), a sur les infidèles juridiction de droit, sinon de fait, et il peut punir ceux qui n'observent pas la loi naturelle (1).

Et c'était aussi l'opinion d'**Innocent IV** (*App. ad. Decret.*, C. de Voto) :

Mais d'autre part, nous croyons que le pape, qui est le vicaire de Jésus-Christ, a pouvoir non seulement sur les chrétiens, mais aussi sur les infidèles, car le Christ a eu pouvoir sur tous, ainsi qu'il est dit dans les Psaumes : SEIGNEUR, DONNEZ AU ROI VOTRE JURIDICTION. Puis le Père de famille semblerait avoir manqué de prévoyance, s'il n'avait pas donné à son vicaire, qu'il plaçait sur terre, plein pouvoir sur tous. Il a donné à Pierre et à tous ses successeurs les clefs du royaume du ciel, et lui a dit : *Tout ce que vous lierez sur la terre*, etc. Ailleurs : *Pais mes brebis* ; or tous, tant les infidèles que les fidèles, sont les brebis du Christ par la création, même s'ils ne sont pas du bercail de l'Eglise : de tout cela il résulte que le Pape a sur tous puissance et juridiction, de telle sorte que si un infidèle qui n'a d'autre

159. = (1) Voir nº 163, note 3.

(2) Voir **Suarez**, nº 343.

160. = (1) Si ung Sarrasin ou ung Juif faisait contre la loi de nature, certes le pape le puniroit de icelui péchié... Mais s'il faisoit contre l'Évangile, le pape ne les en pourrait mie pugnir, car homme du monde ne doit être contraint de croire en la foy (**H. Bonet**, *Arbre des batailles*, III, ch. 2).

loi que la loi naturelle, agissait contrairement à la loi naturelle, le pape aurait le droit de le punir.

Les habitants de Sodome, qui agissaient contrairement à la loi naturelle, furent punis par Dieu ; or, les jugements de Dieu sont pour nous des exemples, et je ne vois pas pourquoi le pape, qui est le vicaire de Dieu sur la terre, ne pourrait pas, et ne devrait pas avoir le pouvoir d'agir de même, par exemple, à l'égard de ceux qui adorent les idoles, car il est naturel d'adorer un seul Dieu créateur du monde. De même, le pape peut juger les Juifs s'ils font des actes contraires à la loi morale et si leurs supérieurs ne les punissent pas (2).

161. — **Victoria** (De Indis, voir n° 460), avec la plupart des auteurs, a combattu cette opinion.

On a prétendu, dit-il, que l'on pouvait faire la guerre aux barbares, à cause de leurs péchés, non à cause de ceux qu'ils commettent contre la loi divine positive, mais à cause de ceux qu'ils commettent contre la loi naturelle, comme de manger de la chair humaine, etc. Or, les princes chrétiens, même avec l'autorité du pape, ne peuvent les punir pour ce motif.

Une première raison, c'est que le pape lui-même n'a pas juridiction sur les barbares. Il ne peut leur donner des lois ; il serait donc bien extraordinaire qu'il puisse les juger et les punir. On reconnaît d'ailleurs qu'ils peuvent refuser de se soumettre à l'autorité et à la juridiction du pape, et cependant ils seraient tenus de se soumettre à son jugement. Ceux qui ne sont pas chrétiens peuvent ne pas accepter le jugement du pape ; car celui-ci ne peut les juger et les condamner que comme vicaire du Christ. Mais les barbares n'ont pas accepté le Christ.

On pourra consulter également, au sujet du pouvoir du pape vis-à-vis des infidèles, différents passages du *De Indis* parmi lesquels le suivant (n° 447) :

Le pape n'a aucun pouvoir temporel sur les barbares, ni sur les autres infidèles. Si donc ils refusent de reconnaître aucun pouvoir au pape, ils ne peuvent y être contraints par la guerre. Car on ne peut leur faire la guerre pour le motif qu'ils refusent d'accepter le Christ comme maître, et il serait dès lors absurde de prétendre qu'on peut leur faire la guerre s'ils refusent de reconnaître le pouvoir de son vicaire. On ne peut les forcer à recevoir le Christ et sa foi, parce qu'on ne peut leur prouver par des raisons naturelles qu'ils doivent le faire, mais on peut bien moins encore leur prouver le pouvoir du pape ; on ne peut donc les forcer à reconnaître ce pouvoir. Il n'est pas douteux que saint Thomas soit de cet avis, quand il dit (2. 2, qu. LXXI, art. 3) que les infidèles ne peuvent être dépouillés de leurs biens, à l'exception de ceux qui sont soumis à des princes temporels, et pour

(2) Il importe de remarquer que lorsque Innocent IV écrivait l'*apparatus aux Décrétales*, il n'était pas encore pape. L'opinion qu'il exprime n'a donc que la valeur d'une opinion personnelle.

les causes prévues par les lois, qui s'appliquent également aux autres sujets.

Soto (*De just. et jure*, lib. V, qu. III, art. 5) refuse également à qui que ce soit le droit de punir les infidèles pour leurs crimes :

La véritable question concernant les infidèles de la troisième catégorie, qui ne font rien de mal à notre égard, n'est pas de savoir si l'impiété de leur idolâtrie ou la cruauté de leurs crimes est digne de mort ; car il y a des choses qui ne peuvent être permises à personne, et c'est à très juste titre que la République chrétienne punit parfois de mort ces mêmes crimes. Mais à ce point de vue, les discussions n'ont aucune importance. Ce qu'il faut savoir, c'est si nous sommes les juges légitimes des infidèles et les justes vengeurs de leurs crimes. Car de ce que Dieu, qui est maître de l'univers, et qui est libre de faire ce qu'Il veut, a parfois vengé des crimes, conclure que nous pouvons agir de même vis-à-vis de tous les infidèles, c'est comme si on concluait de ce qu'un roi a dans son royaume le droit de poursuivre tous les malfaiteurs, que chacun des magistrats qui ont sous son autorité le droit de juger, peut empiéter sur le territoire attribué à un autre et y exercer sa fonction comme sur le sien propre.

Suarez (n° 343) n'admet pas non plus que l'homme s'attribue le droit de défendre Dieu, ni de le venger :

Un second titre invoqué pour légitimer la guerre aux infidèles, c'est qu'il faut venger Dieu des injures qu'ils lui font, par des crimes contre nature ou par idolâtrie.

Mais c'est encore là une opinion fausse, surtout si nous envisageons à proprement parler la vengeance. Dieu n'a pas donné à tous les hommes le pouvoir de venger ses propres injures : Il peut le faire facilement Lui-même, s'Il le veut, et il y aurait de graves inconvénients à ce que les hommes en soient chargés : il en résulterait de grands troubles. Et si l'on dit que c'est pour défendre Dieu, la même raison s'y oppose. Car le résultat serait non de diminuer, mais d'augmenter le nombre des injures faites à Dieu. D'ailleurs à ce titre, les princes chrétiens pourraient aussi fréquemment se déclarer la guerre ; car beaucoup d'entre eux font injure à Dieu, et comme il serait difficile de prouver suffisamment l'existence de ce titre, ceux que l'on attaquerait auraient le droit de se défendre, de sorte que la guerre serait juste des deux côtés à la fois (1).

§ 3. — Les infidèles ont-ils le droit de s'opposer à la prédication de l'Evangile ?

162. — Citons d'abord ce que dit **Innocent IV** à ce sujet (*App. ad decr.*, DE VOTO) :

161. = (1) Sur cette question qui fut soulevée au moment de la découverte du

On n'a pas le droit de forcer les infidèles à embrasser la foi ; car tout homme doit être laissé à son libre arbitre, et il n'y a que la grâce de Dieu qui vaille en cette occasion ; mais cependant le pape peut ordonner aux infidèles de recevoir les prédicateurs qui viennent prêcher l'Evangile dans les territoires soumis à leur juridiction. Si les infidèles les en empêchent, ils commettent une faute, et c'est pourquoi ils doivent être punis, comme toutes les fois qu'ils n'obéissent pas dans les cas où le pape a le droit de leur donner des ordres (1). Alors ils doivent être contraints par le bras séculier et la guerre doit leur être déclarée par le pape et non par d'autres, à moins que d'autres ne revendiquent contre eux des droits qui leur sont propres. Or, il est dit que ce n'est pas à nous de punir les choses du dehors, cela signifie que nous ne devons pas les punir par l'excommunication, ou en les obligeant à embrasser la foi à laquelle ils ne sont appelés que par la grâce de Dieu. Mais, dira-t-on, pourquoi n'est-il pas permis de la même manière de reprendre un territoire où régnèrent les infidèles, si leurs rois et tout le peuple s'est converti ? Nous reconnaissons que si tout le peuple s'était converti et si le roi restait infidèle, le pape pourrait bien enlever au roi la juridiction et la souveraineté sur les infidèles, tout au moins s'il persécutait les chrétiens (2).

Contre les autres infidèles qui n'occupent pas des territoires sur lesquels ont régné des princes chrétiens, le pape a le droit de donner des ordres et de faire des ordonnances pour qu'on ne tourmente pas injustement les chrétiens qui sont soumis à la juridiction des infidèles ; il peut même, dans ce cas, affranchir les chrétiens de la juridiction et de la souveraineté des infidèles ; et même si ces derniers les traitent mal, les priver par une sentence de toute juridiction et de tout pouvoir, bien qu'il faille de graves motifs pour arriver à une pareille mesure ; car le Pape doit les soutenir tant qu'il peut, pourvu que les chrétiens ne courent pas de dangers, et qu'il n'y ait point de grave scandale.

Victoria étudie les mêmes questions dans le traité *De Indis* (voir nos 473 et suiv.) :

Les chrétiens ont le droit d'annoncer et de prêcher l'Evangile dans les provinces barbares, comme ils ont le droit de voyager dans ces provinces et d'y faire le commerce : ils peuvent enseigner la vérité sur tout ce qui regarde la science humaine et bien plus encore sur tout ce qui concerne le salut et l'éternelle félicité. Autrement les barbares seraient exclus du salut. D'ailleurs la correction fraternelle et l'amour des autres sont de droit naturel : c'est donc aux chrétiens qu'il appartient de les mettre dans la bonne voie et de les diriger ; il semble

Nouveau-Monde, on lira avec intérêt les nos 398 et 399 (*Introduction au De Indis*) et les no 460 et 480.

162. = (1) Voir la remarque faite no 155, note 2. — Ce n'est pas de l'obligation pour les infidèles d'obéir au pape, mais bien du *droit naturel* que découle le droit de prêcher l'Evangile, comme Victoria le fait remarquer plus loin.

(2) Le pape peut bien commander aux infidèles qu'ils ne griefvent les chrestiens qui sont en leur jurisdiction (**H. Bonet**, *Arbre des batailles*, liv. III, ch. II) (Voir la note précédente).

même qu'ils y sont obligés ; car les barbares sont notre prochain, et nous devons les instruire de ces choses importantes.

Si les barbares ou leurs chefs empêchent les Espagnols de prêcher librement l'Evangile, ceux-ci peuvent le prêcher malgré eux, et chercher à les convertir ; et on peut faire la guerre, si cela est nécessaire, pour pouvoir prêcher l'Evangile en toute sécurité. De même, si, tout en permettant de prêcher, les barbares empêchaient les conversions en mettant à mort ou en punissant ceux qui se convertissent, ou en les terrifiant de quelque manière. Car en agissant ainsi, ils violent les droits des Espagnols et ceux des Indiens qui veulent se convertir ; ce qui constitue une juste cause de guerre. De plus, ils s'opposent à un avantage pour eux-mêmes, ce que leurs princes ne peuvent faire justement. Les Espagnols peuvent prendre le parti de ceux qui sont opprimés et ont à souffrir de l'injustice des princes. Si donc il est impossible de défendre autrement les droits de la religion, il est permis aux Espagnols de s'emparer des terres et des provinces, de déposer les princes et d'en établir de nouveaux et de recourir à la guerre, en prenant toujours bien garde de ne pas dépasser ce qui est nécessaire, et d'avoir en vue le bien des barbares et non leur propre avantage à eux, Espagnols. Mais il faut toujours avoir présente à l'esprit la parole de saint Paul : « Il ne convient pas toujours de faire tout ce qui est permis. »

Tout ce que nous venons de dire est vrai, à proprement parler, mais il peut arriver que la guerre ait plutôt comme résultat d'éloigner la conversion des barbares que de la faciliter, et il faut prendre garde de créer, en la faisant, un obstacle à la propagation de l'Evangile. Nous avons montré ce qui était permis ; je veux bien admettre que les Espagnols ont été obligés de recourir aux armes, mais je crains qu'ils n'aient été plus loin que le droit et la justice ne le permettaient.

Il pourrait arriver aussi que quelques barbares s'étant convertis au Christ, leurs princes usent de la force ou de la crainte pour les obliger à retourner aux idoles. Ce serait encore un motif juste de guerre, et qui permettrait même parfois de déposer leurs princes ; cela est basé non seulement sur un motif religieux, mais sur les idées de société et d'amitié humaines.

Enfin si une grande partie des barbares s'étaient convertis, pour quelque cause que ce soit, même par suite de la crainte qu'on leur aurait inspirée à tort, mais, s'ils étaient devenus réellement chrétiens, le pape pourrait, pour une cause raisonnable, spontanément ou sur leur demande, leur donner des princes chrétiens en déposant les autres, si cela était nécessaire à la conservation de la religion chrétienne, et s'il était à craindre que sous des maîtres infidèles ils deviennent apostats. Pour favoriser la foi, le pape peut changer les supérieurs. Saint Thomas dit que l'Eglise aurait le droit de libérer tous les esclaves chrétiens dont les maîtres sont infidèles. Elle pourrait donc, à plus forte raison, libérer les autres sujets chrétiens qui sont moins assujettis que des esclaves. En faveur de la foi, pour éviter de leur faire courir des périls, le pape peut délier les chrétiens de leur devoir d'obéissance et de soumission à des maîtres infidèles, en évitant toutefois tout scandale.

163. — Comme le fait remarquer **Suarez** (n° 349), une guerre

entreprise pour défendre ceux que l'on persécute est en réalité une défense :

La défense des innocents peut avoir lieu dans un cas particulier, par les princes chrétiens : c'est lorsque l'on attaque violemment ceux qui prêchent l'Evangile.

On peut déclarer la guerre aux infidèles, dit **Covarruvias** (Reg. Pecc., cap. XX), quand ils offensent les chrétiens et les persécutent.

C'est la principale cause des *Croisades*. Nous aboutissons donc, en ce qui concerne les infidèles de la troisième catégorie à la même conclusion qu'en ce qui concerne les Sarrasins. Il faut en dire autant des Juifs. N'y avait-il pas cependant entre ces derniers et les autres infidèles quelque différence ? Divers auteurs l'ont soutenu et ont prétendu les mettre à part. Examinons rapidement cette question.

§ 4. — Cas spécial des Juifs.

164. — En ce qui concerne les Juifs et les défenses de les persécuter à cause de leur religion, les documents abondent à toutes les époques. Nous citerons particulièrement les suivants :

Au VIIe siècle.

Lettre du pape *Grégoire Ier*, à l'évêque de Naples, Pascasius (anno 602, *Epistol.* 12, lib. XIII ; voir *Décret*, dist. XLV, c. 3) :

« Quand on a, dit-il, un sincère désir d'amener à la vraie foi ceux qui ne connaissent pas la religion du Christ, il faut employer la douceur et non la rudesse de peur d'éloigner par le mal qu'on leur fait ceux dont on aurait pu par la raison obtenir l'assentiment. Ceux qui agissent autrement et qui sous de tels prétextes veulent leur interdire le culte et les rites dont ils ont l'habitude, font bien voir que c'est leur cause personnelle qui les préoccupe et non celle de Dieu. »

Et après avoir constaté que l'on a voulu à Naples empêcher les Juifs de célébrer certaines de leurs fêtes, le pape ajoute :

« A quoi bon ? Il faut agir avec eux de telle sorte que, convaincus par la raison et attirés par la douceur, ils soient portés à nous suivre et non à nous fuir, et qu'avec l'aide de Dieu, nous puissions les amener à entrer dans le sein de l'Eglise, en leur montrant par leurs livres mêmes la vérité de notre enseignement.

« Que votre fraternité s'efforce donc de les convertir si elle le peut, et ne permette plus qu'on les tourmente dans les solennités de leur culte ; mais qu'ils soient entièrement libres d'observer et de célébrer les an-

niversaires et les fêtes dont leurs parents comme eux-mêmes ont une ancienne habitude. »

IVe Concile de Tolède, en 633, can. 56 (voir *Décret*, dist. XLV, c. 5) :

En ce qui concerne les Juifs, le concile défend que personne n'emploie la violence pour les amener à la foi : « Car Dieu a pitié de ceux qu'Il veut, et laisse dans l'endurcissement ceux qu'il Lui plaît (saint Paul, *Ad Rom.*, IX, 18). » Ce n'est pas contre leur gré qu'ils peuvent être sauvés, mais volontairement ; ainsi le veut la justice. Si l'homme a péri par sa propre volonté en écoutant la voix du serpent, c'est aussi par une conversion de son esprit qu'il peut être sauvé, à l'appel de la grâce de Dieu. Il ne faut donc pas les contraindre par la force, mais les convertir par la persuasion, et en faisant appel à leur libre arbitre. »

Au XIe siècle, Alexandre II (1061-1072) écrit à tous les évêques d'Espagne (ou de France, d'après plusieurs auteurs) :

Le cas des Juifs est absolument différent de celui des Sarrasins. C'est à juste titre, en effet, que l'on combat ces derniers qui persécutent les chrétiens et les chassent de leurs villes et de leurs propres habitations, mais les premiers sont tout à fait disposés à obéir aux princes et c'est pourquoi j'ai empêché certains évêques de détruire leurs synagogues comme ils en avaient formé le dessein.

Cette lettre est reproduite dans le *Décret* (Causa XXIII, qu. VIII, c. 11) et dans **Yves de Chartres** (*Dec.*, XIII, 114, et *Pan.*, VIII, 29). Il en existe une autre adressée aux mêmes évêques par le même pontife (voir **Mansi**, XIX, 964), et dans laquelle il est dit :

« Nous sommes très satisfait de ce que nous avons appris, que vous « avez protégé les Juifs de vos pays et avez empêché qu'ils ne fussent « massacrés par ceux qui partaient en Espagne combattre les Sarra- « sins, et qui, sous l'empire d'une sotte ignorance, ou peut-être d'une « aveugle cupidité, voulaient les mettre à mort. »

Au XIIe siècle.

Constitution d'*Alexandre III* (1159-1181), reproduite par *Clément III* (1187-1191), et renouvelée par *Innocent III*, en 1199. On trouve dans les *Décrétales* (lib. V, tit. VI, c. 9) la constitution de Clément III, qui renferme les passages suivants :

« Quant à nous, nous constatons que les Juifs préfèrent persévérer dans leurs erreurs, plutôt que de reconnaître le Christ et la vraie voie

du salut, en approfondissant les paroles des Prophètes et le sens des Ecritures ; mais puisqu'ils demandent que nous les défendions et que nous leur prêtions le secours de notre aide, considérant ce qu'impose la mansuétude de la religion chrétienne, et nous rappelant ce qu'ont fait nos prédécesseurs d'heureuse mémoire, les papes Calixte, Eugène, Alexandre, Clément, et Célestin, nous accédons à leur demande, et nous les couvrons du bouclier de notre protection. »

Il est en conséquence défendu à tous les chrétiens d'employer la violence pour forcer les Juifs à recevoir le baptême : « car ce n'est pas participer à la foi que d'être baptisé malgré soi. Qu'aucun chrétien ne se permette donc de les tuer, de les blesser, de leur prendre de l'argent, ou de les troubler en les frappant ou en leur jetant des pierres quand ils célèbrent leurs fêtes ». La constitution menace ceux qui contreviendraient à ces prescriptions de la perte de leurs grades ou de leurs emplois et de la peine de l'excommunication.

Il n'y avait donc pas à se demander s'il était permis de leur faire la guerre. Ils n'étaient d'ailleurs pas dangereux sous le rapport militaire, comme le constate **Honoré Bonet**, qui traite ainsi la « question juive » :

Si l'Eglise peut ordonner bataille contre les Juifs ? « Sur cestui débat, je dy que nostre Seigneur Dieu, lequel soustient les pécheurs en attendant leur conversion, nous donne exemple de les soustenir... Et se ils nous ont en hayne, leur dan, car ils ne sont mie puissants pour nous faire guerre ouverte. Et de moins amer je croy qu'ils ne nous passent de guaires, car, à la vérité, nous ne les avons goutte chiers ; et se ils nous font plenté de mal, nous ne leur faisons guaires de bien. » (**Bonet**, *Arbre des batailles*, liv. III, ch. LXIII).

L'Eglise cependant faisait un devoir de prier pour leur conversion : on lit, en effet, dans une « confession générale » de Jehan Columbi (Avignon, 1517), parmi les péchés dont il faut s'accuser : « Je n'ay pas prié pour Juifs, Sarrasins, infidèles, que Dieu leur donne brave cognoissance de la foy catholique. » On trouve la même formule dans la plupart des « confessions générales » de cette époque.

Chapitre III

L'Empereur est-il le maître du monde ?

La seconde thèse erronée que nous avons signalée ci-dessus (n° 149) concerne les droits reconnus à l'empereur.

§ 1. — Doctrine de Bartole et de son école.

165. — Bartole commence en ces termes son traité des *Représailles* :

> La matière que nous allons traiter n'était pas usuelle au temps où florissait l'Empire romain : car alors, on pouvait recourir à lui comme à un monarque suprême ; et c'est pourquoi les juristes et les maîtres du droit ancien ne l'ont pas traitée ; mais, ensuite, en punition de nos péchés, l'Empire romain a été jeté à bas pendant de longs siècles, et des rois, des princes, des villes, surtout en Italie, n'ont plus en fait reconnu dans ce domaine temporel aucun supérieur, auquel elles pussent avoir recours lorsqu'une injustice était commise : alors les représailles ont commencé et sont devenues fréquentes.

Rétablir l'Empire romain, avec le pape comme chef spirituel de la Chrétienté et l'empereur comme chef temporel, c'était, sinon supprimer les guerres entre chrétiens, du moins les rendre beaucoup plus rares et plus difficiles : seule aurait subsisté la guerre contre les infidèles.

Il restait à faire admettre que l'empereur était le souverain temporel, non seulement des provinces qui composaient l'Empire, mais aussi de tout l'ancien Empire romain, et même du monde entier. On chercha à le prouver en invoquant des textes :

> Si quelqu'un, dit **J. de Lignano** (Tract. de bello, pars III, cap. XIII), dit que l'empereur n'est pas maître du monde entier, il contredit la parole de l'Evangile : il parut un édit de César Auguste pour recenser tout l'univers (1).

165. — (1) Mais, ainsi que fait remarquer **Covarruvias** (*Reg. pecc.*, cap. IX) : « L'Évangile raconte très véridiquement un fait qui se passa à cette époque, et ne dit aucunement que cet édit ait été pris en vertu de l'autorité de Jésus-Christ. »

Et **Bartole** en conclut que tous ceux qui refusaient d'accepter sur ce point la doctrine de son école étaient des hérétiques (2).

Mais il y avait des situations de fait dont il fallait bien tenir compte, des nations, des villes indépendantes ; pour accorder ces situations avec la doctrine que l'on défendait, on eut recours à d'ingénieuses distinctions.

> Il y a, dit **Jean de Lignano** (*op. cit.*), deux peuples : le peuple romain et le peuple étranger (3). Dans les provinces qui dépendent de l'Eglise, celle-ci exerce le pouvoir qu'avait l'Empire romain : les habitants ne cessent donc pas d'être citoyens romains. Il en est de même des rois qui ne se reconnaissent pas sujets de l'empereur, comme le roi de France, le roi d'Angleterre, et autres, qui prétendent qu'ils sont indépendants par suite de la prescription ou d'un privilège (4) : d'où je conclus que presque toutes les nations qui obéissent à l'Eglise font partie du peuple romain.

Il y a aussi des villes, en Lombardie par exemple, ajoutent les défenseurs de la doctrine, qui n'obéissent pas en tout à l'empereur ; mais elles lui obéissent en certaines choses, car elles vivent sous les lois de l'Empire et elles reconnaissent que l'empereur est le maître du monde. Il y en a, comme Venise, qui n'obéissent pas à l'empereur et ne vivent pas sous ses lois, mais elles disent que c'est par privilège (5). Il y a des provinces, celles par exemple qui forment le domaine de l'Eglise, qui n'obéissent pas à l'empereur, mais elles disent que c'est le résultat d'une convention (6).

(2) Et si quis diceret imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, forte esset hæreticus ; ita Bartolus in l. *hostes*, de capt. (**Guerrero**, *Thes. Christ. relig.*, cap. XLI, *De bello justo et injusto*, 17). D'après le même auteur, seul l'empereur pourrait légitimement déclarer la guerre, et il qualifie de corrompue la coutume contraire qui s'est établie : « Modestius fecissent hi doctores, dit à ce sujet *Covarruvias* (*Reg. Pecc. relect.*, § 9 : *De potest. temp. ac spirituali*, n° 7), si hæresis nomen ac notam Ecclesiæ definitioni relinquissent. »

(3) **Saint Antonin**, dans sa *Somme théologique*, reproduit cette théorie, mais il indique qu'il la prend dans J. de Lignano (Voir n° 149, note 3).

(4) Ce qui est une façon de reconnaître la souveraineté de l'empereur, tout en y échappant.

(5) Guerrero concède au roi d'Espagne le droit de déclarer la guerre, parce qu'il a conquis sur les infidèles le pays sur lequel il règne.

(6) **H. Bonet** (*Arbre des batailles*, liv. III, ch. 111) :

Sur ce, il fault que vous entendez comment l'empereur de Romme a plusieurs peuples :

1° Car il y en a qui de tout en tout lui obéissent et font pleine obéissance...

2° Il y en a d'aucuns qui pas ne obéissent à l'empereur combien que ils vivent

Dans ces conditions, l'empereur est le défenseur de l'Eglise (*advocatus Ecclesiæ*) : il doit la protéger et la délivrer si elle était opprimée. S'il commettait l'iniquité de la combattre, et s'il était vainqueur, le pape serait toujours son supérieur à raison de sa faute ; il pourrait dans ce cas délier les sujets de l'empereur du serment de fidélité.

§ 2. — Réfutation de la doctrine de Bartole.

166. — **Victoria**, dans le *De Indis*, a longuement étudié et réfuté cette doctrine. Voici le résumé de sa réponse, que l'on trouvera intégralement reproduite nos 440 et suivants.

On a prétendu, dit-il, que l'empereur était le maître du monde entier, et par conséquent des barbares ; mais cette opinion ne repose sur rien (1).

La souveraineté ne peut en effet exister que de droit naturel, de droit divin, ou de droit humain.

1° L'empereur n'est pas maître du monde en vertu du droit naturel ; car de droit naturel, les hommes sont libres, et ne sont soumis qu'à deux puissances : celle du père sur les enfants, et celle du mari sur sa femme. Quant à la puissance civile, elle prend, il est vrai, sa source dans la nature, mais ce n'est pas la nature, c'est la loi qui la constitue.

2° L'empereur n'est pas davantage le maître du monde en vertu du droit divin.

Il n'y eut pas, avant la venue du Christ, un empereur, maître du monde entier : car la nation juive était et devait être indépendante de tout pouvoir étranger ; les souverainetés et les empires se constituèrent, soit par l'accord des hommes, soit par la tyrannie que certains

selon les lois impériales... ja pourtant entre eux l'empereur ne fait justice comme sont les citez de Lombardie ;

3° Aussi il y a autre peuple qui n'a que faire des lois impériales, ne de l'empereur, car ils dient que ils ont privilège, comment toute juridiction soit à eux appartenant, si comme est la cité de Venise. Et cestui peuple est encore du peuple de Romme, mais puisque celui peuple dist que par son privilège impérial, il tient la jurisdiction, l'empereur peut oster celui privilège quand il lui plaira ;

4° Aultre peuple il y a pareillement, lequel soulait être de l'Empire, mais par domination il est maintenant d'aultrui, si comme est le peuple qui est en toutes les provinces que jadis l'empereur a données à l'Eglise ;

5° Il y aussi aucuns roys qui pas ne obeissent à l'empereur, si comme est le roy de France, celui d'Angleterre, et celui d'Espagne, lesquels ont prescrit la jurisdiction impériale ;

6° Mais il y aucuns peuples qui pas volontiers ne confesseraient que le peuple des Rommains soit seigneur temporel du monde, ainsi comme font ceulx de la Grèce, lesquels dient que leur empereur est sire du monde, et les Tartars, d'aultre part, qui maintiennent que le grand Cham est sire du monde, et les Sarrasins dient au tel du Soudan.

166. = (1) Sed hæc opinio est sine aliquo fundamento.

d'entre eux imposèrent aux autres ; nul n'eut donc,avant la venue du Christ, de droit divin, l'empire du monde. Il est fort douteux, bien que quelques auteurs soutiennent le contraire, que le Christ ait été, au point de vue humain, le maître temporel du monde ; il paraît avoir affirmé le contraire en disant : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Quant à prétendre que, de même qu'Il a laissé sur la terre un vicaire dans l'ordre spirituel, Il en a également laissé un dans l'ordre temporel, et que ce vicaire est l'empereur, c'est substituer ses idées personnelles aux Ecritures, qui nulle part ne font mention d'une chose semblable.

L'histoire contredit d'ailleurs complètement une telle doctrine. S'il n'y avait qu'un empereur de droit divin, comment l'Empire aurait-il été divisé en empire d'Orient et empire d'Occident ? Comment le patrimoine de l'Eglise ne lui serait-il pas soumis ? D'autre part, il est impossible de soutenir, sinon par des subtilités, que le royaume de France, celui d'Espagne, et certaines villes indépendantes soient soumises à l'empereur.

3° Il est évident que l'empereur n'est pas maître du monde en vertu du droit humain : en effet, il ne l'est pas en vertu d'une loi, car il n'existe aucune loi de ce genre, et il ne peut en exister, puisque la loi présuppose une juridiction : il n'a d'autre part acquis la souveraineté, ni par succession, ni par donation, ni par échange, ni par acquisition, ni par juste guerre, ni par élection, ni par quelque autre titre légal : l'empereur n'est donc et ne fut jamais le maître du monde entier.

Chapitre IV

Des droits du Pape en matière temporelle

§ 1. — Le Pape est-il le maître temporel du monde ?

167. — Après avoir réfuté la théorie des légistes qui voulaient faire de l'empereur le maître du monde, **Victoria**, dans le *De Indis* (voir nos 444 à 449), réfute longuement les canonistes qui voulaient attribuer au pape un semblable pouvoir en matière temporelle. On voit de suite la répercussion de cette doctrine à propos du droit de guerre. Le pape seul aurait eu le droit de l'autoriser, soit contre un peuple chrétien, soit contre un peuple infidèle. Il est donc nécessaire de donner un court résumé de l'argumentation de Victoria à ce sujet, afin de ne laisser dans l'ombre aucun des points de la doctrine scolastique.

Voici par suite de quelles circonstances cette question avait pris de son temps une importance assez considérable pour qu'il ait cru devoir lui consacrer plusieurs pages, alors que d'autres théologiens, Suarez par exemple, se contentent de déclarer en quelques mots que c'est une opinion sans valeur ni fondement (voir nos 150 et 346).

Après la découverte du Nouveau-Monde, les Espagnols cherchèrent à justifier leur prise de possession et les guerres qu'ils faisaient aux indigènes dépossédés. Ils invoquèrent à cet effet une foule de raisons, les unes complètement dépourvues de valeur, les autres discutables. Le traité de **Victoria** sur les Indiens classe dans l'une ou l'autre de ces catégories les divers titres que les conquérants invoquaient, et parmi ceux qu'il déclare n'avoir aucune valeur, il en place un qui tenait fort à cœur aux Espagnols. En effet, pour éviter, dit-on (1), des rivalités entre eux et les Portugais, le pape Alexandre VI, par une lettre en date du 4 mai 1493, adressée à Ferdinand et à Isabelle, leur avait attribué toutes les terres découvertes ou à découvrir à l'ouest d'un méridien passant par un point situé à 100 lieues à l'ouest des Iles du cap Vert.

Quelle était la valeur d'une semblable lettre ? Si elle délimitait les régions dans lesquelles Espagnols et Portugais devaient mutuellement se confiner et exercer leur influence, était-elle opposable aux indigènes légitimes propriétaires du sol ? **Victoria** n'est pas de cet avis : le pape n'a pu donner des territoires dont il n'est pas le maître temporel.

Quelques jurisconsultes, dit-il, ont soutenu que le pape avait en matière temporelle pleine juridiction sur toute la terre ; ils ont écrit à ce sujet les choses les plus extravagantes : que l'empereur et les autres princes tiennent leur pouvoir du pape, qu'il leur vient de Dieu par l'intermédiaire du pape, etc.

Comme preuve, ils citent les paroles de l'Ecriture : « Au Seigneur appartient la terre dans toute sa plénitude », et « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » ; et ils ajoutent : Le pape est le vicaire du Christ.

Mais c'est là une erreur : le pape n'est pas le maître civil ou temporel du monde entier, si l'on parle de la propriété et du pouvoir civil. Le pape Innocent l'a formellement reconnu, et c'est aussi l'avis très net de saint Bernard. En effet, cette souveraineté n'appartient au pape ni de droit naturel, ni de droit humain, et on ne peut aucunement prouver qu'elle lui appartienne de droit divin.

167. = (1) Voir no 392.

En effet, supposons même, ce qui est tout au moins fort douteux, que le Christ ait eu une semblable puissance : on ne voit nulle part qu'il l'ait transmise au pape.

Et l'on n'a pas le droit de dire : « Le pape étant le vicaire du Christ a le même pouvoir que le Christ » ; cela n'est pas exact, même dans le domaine spirituel : car dans ce domaine le Christ avait sans aucun doute la puissance spirituelle sur le monde entier, tandis que le pape, bien qu'il soit son vicaire, n'a pas cette puissance sur les infidèles.

Enfin, si l'on admettait même que le pape ait une puissance temporelle sur le monde entier, cette puissance serait une prérogative de la Papauté, et il ne pourrait la transmettre à un autre ; car il ne pourrait la détacher de la charge de Souverain Pontife, ni en priver son successeur.

Mais alors quel était, nous ne disons pas en pratique et dans les faits, mais en théorie et dans l'opinion des théologiens, le pouvoir de la Papauté en matière temporelle et à l'égard des princes ?

Pour le bien comprendre, il faut faire, avec les textes, une distinction capitale, trop souvent négligée par les historiens. Dans leurs rapports avec l'Eglise, les rois chrétiens ont une double qualité : ils sont *chrétiens*, et ils sont *chefs d'Etat*. Comme chrétiens, ils sont naturellement soumis aux mêmes obligations morales que les autres fidèles. S'ils commettent des crimes ou des fautes, ils doivent encourir les mêmes châtiments : leur rang ne peut les y soustraire. Cela résulte nettement du célèbre canon : *Novit* (2), émané d'Innocent III.

§ 2. — Le pouvoir du Pape à raison du péché.

168. — En 1199, le pape Innocent III, voulant mettre fin aux luttes de Philippe-Auguste et de Richard Cœur de Lion, luttes qui désolaient la France et empêchaient une nouvelle croisade, renonça aux prières et aux représentations paternelles, vainement employées par son prédécesseur Célestin III, et menaça les deux rois de l'interdit et de l'excommunication s'ils persistaient à empêcher, par leurs batailles, les barons et chevaliers de reprendre la croix pour la délivrance des Saints Lieux. Il était ainsi parvenu à leur faire signer

(2) On désigne ce canon par le mot : *Novit*, parce que c'est le mot par lequel il commence.

solennellement, devant un de ses légats, une trêve de cinq ans, durant laquelle chacun des deux rois devait garder paisiblement ce qu'il avait en sa possession (13 janvier 1199).

Mais lorsque, quelques mois après, Jean sans Terre eut, par suite de la mort de Richard, succédé à celui-ci, le roi de France prétendit que la trêve signée avec le roi Richard ne l'engageait pas envers son successeur, et il recommença les hostilités.

En 1203, Jean sans Terre ayant été soupçonné du meurtre de son neveu Arthur, Philippe voulut profiter de l'émotion que ce crime avait soulevée contre le roi d'Angleterre ; il le cita, comme étant son vassal à cause du duché de Normandie, à comparaître devant ses pairs, les grands seigneurs du royaume, pour répondre à l'accusation de meurtre et de félonie. Jean n'ayant point répondu à la sommation, il se préparait à entreprendre contre lui une vigoureuse campagne, lorsque le roi d'Angleterre s'adressa au pape pour lui demander de faire observer la trêve qui avait été conclue à son instigation.

C'est alors que le pape publia le document suivant, adressé aux évêques de France, et dans lequel il expose la distinction entre le roi considéré comme chrétien et le roi considéré comme chef d'Etat. L'effort du pape ne fut d'ailleurs suivi d'aucun effet ; car, malgré ses menaces, la guerre continua. Le pape qui, trois ans auparavant, avait frappé le royaume d'interdit pour obliger Philippe à répudier Agnès de Méranie, n'osa employer de nouveau le même moyen et mettre sa menace à exécution.

Decret. Greg. IX, lib. II, tit. I, cap. 13, De Judiciis (anno 1204) : Celui qui sait tout ne l'ignore pas, et nous voulons que nul ne s'y trompe. Nous n'avons aucunement le dessein de troubler, ni de diminuer l'exercice des droits de l'illustre roi de France, de même que lui ne veut ni ne doit nous empêcher d'exercer les nôtres. Mais le Seigneur a dit dans l'Evangile : « Si votre frère a péché contre vous, allez lui « représenter sa faute en particulier, etc... Que s'il ne les écoute pas « non plus, dites-le à l'Eglise : et s'il n'écoute pas l'Eglise même, qu'il « soit à vos yeux comme un païen et un publicain. »

Or, le roi d'Angleterre est prêt à prouver que le roi de France pèche contre lui et à son égard ; il a procédé selon la règle de l'Evangile et, cela n'ayant amené aucun résultat, il l'a dit à l'Eglise. Comment nous, qui par la volonté suprême avons été appelé au gouvernement général de l'Eglise, pourrions-nous ne pas écouter l'ordre divin, et ne pas nous conformer à la règle qu'il indique, à moins que le roi de France

ne nous présente, à nous ou à notre légat, des raisons contraires et suffisantes ? Car nous n'entendons pas juger de la *souveraineté*, ce qui le regarde, à moins qu'il n'y ait, par un privilège spécial ou une coutume contraire, une dérogation au droit commun ; mais nous occuper du *péché*, dont, sans aucun doute, la censure nous appartient, censure que nous pouvons et devons exercer contre tous indistinctement (1).

La dignité royale ne doit pas considérer comme injurieux pour elle d'accepter le jugement du Saint-Siège apostolique, comme l'ont fait d'illustres empereurs, Valentianus, Théodose, et plusieurs autres.

Nous ne dépendons pas d'une constitution humaine, mais d'une constitution divine ; car notre pouvoir ne vient pas des hommes, mais de Dieu. Qui donc, s'il est sain d'esprit, ignore que c'est un devoir de notre charge de réprimander tous les chrétiens, quels qu'ils soient, à cause des péchés mortels qu'ils ont commis, et, s'ils ne tiennent pas compte de notre réprimande, de les contraindre par une peine ecclésiastique ?...

Mais on dira peut-être qu'il faut agir avec les rois autrement qu'avec les autres. Or, nous avons lu dans l'Ecriture : « Tu jugeras les grands « comme les petits, et tu ne feras aucune acception de personnes. » Si nous avons le pouvoir d'agir de la sorte, en présence de n'importe quel crime, afin de ramener le criminel du vice à la vertu, de l'erreur à la vérité, c'est surtout quand il a péché contre la paix qui est le lien de la charité : enfin, lorsque, entre les rois eux-mêmes, il a été conclu des traités de paix, et que l'un et l'autre les ont renforcés par les serments qu'ils ont prêtés, et qui n'ont pas été tenus jusqu'à l'expiration du temps fixé, ne pourrions-nous donc pas connaître de la religion du serment, ce qui sans aucun doute regarde l'Eglise, pour faire respecter l'observation des traités de paix que l'on viole ? Afin d'empêcher une semblable querelle d'éclater, en se dissimulant sous des prétextes, nous avons ordonné à notre légat de ne pas manquer de procéder dans la forme que nous lui avons indiquée : à moins que le roi de France lui-même ne fasse de nouveau avec le roi d'Angleterre une paix solide, ou tout au moins qu'il accepte avec soumission que ledit légat, avec l'archevêque de Bourges, jugent si la plainte déposée contre lui devant l'Église par le roi d'Angleterre est fondée, ou si est légitime la fin de non-recevoir qu'il nous a, par ses lettres, dit qu'il opposerait à ladite plainte.

Innocent III distingue donc entre le *péché*, qui tombe sous le pouvoir spirituel ordinaire de l'Eglise, et la *souveraineté*, qui en principe n'y tombe pas, du moins directement. Cette distinction, qui a paru un moment menacée par les bulles de Boniface VIII, est confirmée à nouveau par Clément V (bref *Meruil*), Innocent IV, etc. Voici quelques textes :

168. = (1) Non enim intendimus judicare de feudo,... sed decernere de peccato.

Quant aux chrétiens, il n'est pas douteux que le pape puisse les juger, s'ils contreviennent à la loi de l'Évangile, ou pèchent gravement, même en matière temporelle. Si parfois le pape s'abstient de leur infliger les justes pénitences qu'ils mériteraient, quand il ne peut le faire à cause des dangers ou même des scandales qui en résulteraient ou pourraient en résulter, cela n'empêche pas qu'il conserve le pouvoir de le faire (**Innocent IV**, Apparatus ad Decret., de Voto) (2).

Je ne doute pas que le pape puisse, par des peines et des censures, empêcher toute guerre, juste ou douteuse, mais non indispensable pour se défendre, jusqu'à ce que la légitimité de la guerre lui ait été démontrée : car il a reçu de Dieu un pouvoir ordinaire dans le domaine spirituel, à raison du péché ; il peut indistinctement l'exercer contre tous, et à l'occasion, s'entremettre dans les affaires temporelles (**Lupus**, De bello et bellat.).

§ 3. — Le pouvoir du Pape à raison du bien spirituel de l'Eglise.

169. — Mais le pape n'a pas seulement le droit d'interposer son autorité vis-à-vis des rois comme des simples particuliers, *à raison du péché* ; il peut encore intervenir dans les choses temporelles en tant que cela est moralement nécessaire à l'administration des choses spirituelles : par exemple appeler devant lui la cause d'une guerre, et prononcer une sentence à laquelle tous devront se soumettre, si cela est exigé par le bien spirituel de l'Eglise. C'est la doctrine que **Victoria** expose dans le passage suivant (*De Indis*, voir n° 446) :

Le pape a une puissance temporelle dans l'ordre des choses spirituelles, c'est-à-dire en tant que cela est nécessaire à l'administration des choses spirituelles. C'est l'opinion de tous les docteurs.

En effet, ce qui tend à une fin supérieure ordonne et commande à ce qui concerne des fins inférieures. La fin de la puissance spirituelle est la félicité suprême : la fin de la puissance civile est la félicité politique : donc la puissance civile est soumise à la puissance spirituelle. Voici qui le confirme : quand on confie à quelqu'un le soin de remplir un office, on lui donne par cela même le droit de faire tout ce qui est indispensable pour bien remplir cet office. Or, c'est par mandat du Christ que le pape est le pasteur spirituel, et comme la puissance civile pourrait l'empêcher de remplir ce mandat, comme, d'autre part, Dieu et la nature ne peuvent faire défaut dans les choses néces-

(2) De Christianis autem non est dubium quin eos possit judicare papa si contra legem Evangelii faciant vel alias graviter peccent, etiam temporaliter ; et licet alioquin papa omittat pænitentias justas et debitas omnibus prædictis inferendas, vel quod facultatem non habet cohercendi ; propter pericula et etiam scandala quæ inde obveniunt vel obvenire timerentur, potestas tamen hæc faciendi est apud eum.

saires, il s'ensuit que sans aucun doute le pouvoir lui a été laissé dans les choses temporelles, dans la mesure où il lui est nécessaire pour le gouvernement spirituel. Pour cette raison, le pape peut briser les lois civiles qui alimentent le mal, comme il a brisé les lois sur la prescription de mauvaise foi : pour cette même raison, il peut aussi, lorsque des princes sont en désaccord au sujet de leur droit sur quelque royaume et se ruent à la guerre, être juge, connaître du droit des parties, et porter une sentence que les princes sont tenus d'accepter, de peur qu'il ne s'ensuive de grands maux spirituels, comme cela arrive nécessairement par suite des guerres entre princes chrétiens. Et si le pape ne le fait pas, ou s'il ne le fait pas souvent, ce n'est pas parce qu'il ne le peut pas; c'est parce qu'il veut éviter le scandale qui se produirait dans le cas où ces princes penseraient qu'il agit par ambition et se révolteraient contre l'ordre du Saint-Siège. Pour la même raison, il peut parfois déposer les princes (1), en établir de nouveaux, ainsi qu'il l'a fait quelquefois. Et certes aucun chrétien ne pourrait légitimement refuser ce pouvoir au pape. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que l'on dit et ce qu'ont dit les plus anciens docteurs, que le Pape possède le pouvoir des deux glaives (2).

Suarez (voir n° 323) dit de son côté :

Il faut remarquer en ce qui concerne les princes chrétiens que le Souverain Pontife, s'il n'a pas autorité directe dans le domaine temporel hors de ses États, a cependant un pouvoir indirect, comme on voit au canon *Venerabilem*, de Electione, et au canon *Novit*, de Judiciis. A ce titre, il a le droit d'appeler devant lui la cause de la guerre, et de prononcer une sentence à laquelle tous sont tenus d'obéir, à moins qu'il n'y ait injustice manifeste ; car cela est certainement nécessaire au bien spirituel de l'Église et propre à éviter une foule de maux. C'est ce qui fait dire à Soto (AD ROM., 12) qu'il est bien rare qu'entre princes chrétiens la guerre soit juste, car ils ont à leur disposition un autre moyen de mettre fin à leurs querelles. Néanmoins, il arrive souvent que le Saint-Père n'interpose pas son autorité, de crainte qu'il n'arrive de plus grands maux : alors les souverains ne sont pas tenus de demander au Souverain Pontife d'user de son pouvoir, mais ils peuvent poursuivre leur droit tant qu'ils n'en sont pas empêchés. Toutefois, qu'ils prennent bien garde d'être eux-mêmes cause que le Souverain Pontife n'ose pas s'interposer ; car alors ils ne seraient point exempts de faute.

170. — Mais ce pouvoir *indirect* du pape ne doit pas être

169. = (1) Beaucoup de théologiens, particulièrement parmi les modernes, croient qu'il peut seulement délier les sujets du devoir d'obéissance.

(2) Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium. Hæc est omnium doctorum. .. Hac ratione potest papa infringere leges civiles, quæ sunt nutritivæ peccatorum, sicut infregit leges de prescriptione malæ fidei. Et hac etiam ratione discordantibus principibus de jure alicujus principatus et in bella ruentibus, potest esse judex et cognoscere de jure partium et sententiam ferre, quam tenentur recipere principes, ne scilicet eveniant tot mala spiritualia quot ex bello inter principes Christianorum necesse est oriri.

confondu avec le pouvoir *direct* d'un supérieur temporel, sans l'autorité duquel la guerre, ainsi que nous l'avons vu (n° 42), ne peut être légitimement entreprise. **Sylvestre** (SUMM. SYLV., v° BELLUM) l'expose ainsi qu'il suit :

> Comme tout le monde, sauf le pape, a un supérieur, on a dit que l'autorité du pape était nécessaire dans toutes les guerres. Mais la supériorité dont il est ici question (celle du supérieur sans l'autorisation duquel on ne peut déclarer la guerre) s'entend dans l'ordre des chefs temporels, et dans cet ordre, le droit commun l'accorde au souverain suprême, c'est-à-dire à l'empereur. Bien que le pape puisse leur interdire d'en faire usage, les autres princes qui ne reconnaissent pas de supérieur l'ont en vertu de l'usage ou de quelque droit spécial.

De même **Vasquez** (COMM. IN SUMM., disp. LXIV, cap. 3) :

> Il nous reste à dire au jugement de qui doivent s'en remettre les princes qui ont, au sujet de leurs droits à un royaume, des opinions contraires : il faut tout d'abord supposer que dans la cause, ni l'empereur, ni le Souverain Pontife n'ont le droit de prononcer une sentence à laquelle les princes doivent se soumettre. Car d'après l'avis des théologiens, auquel je me rallie, aucun d'eux n'a sur les autres princes le pouvoir temporel dont nous parlons ici (1).

170. = (1) Citons à titre de simple document le système qu'avait proposé au XII[e] siècle un moine allemand, du nom de Gerhoch :

« Dans toutes les guerres et les conflits qui existent entre soldats ou citoyens, une partie a cause juste, l'autre injuste, ou parfois toutes deux sont injustes. C'est au Sacerdoce qu'il appartient de faire voir la vérité, et aucune guerre ne peut être entreprise sans son avis. Une fois la justice bien évidente, la partie qui a guerre juste sera encouragée par les prêtres et fortifiée avant le combat par la sainte communion ; car celle-ci donne de la force au cœur de l'homme qui se prépare à combattre pour la défense de l'Eglise ou de la justice. Quant à ceux qui résisteront et refuseront d'adhérer à un juste traité de paix, ils devront être frappés d'anathème, et même on leur refusera la sépulture chrétienne. »

A une époque où l'on commence à discuter l'idée d'un tribunal international dont les sentences pourraient être exécutées par les différentes armées, devenues en réalité des gendarmeries internationales, l'idée du moine Gerhoch nous a paru intéressante à rappeler.

Cinquième Section

Les Théologiens des trois derniers siècles

Chapitre premier

Aperçu général

171. — Ainsi qu'on vient de le voir dans les chapitres précédents, il a été professé dans l'Eglise catholique, jusqu'au xviie siècle, une doctrine de la guerre, dont saint Augustin avait posé les principes, dont saint Thomas avait donné les formules, et qui peut se résumer ainsi qu'il suit :

Le prince (ou le peuple) qui déclare la guerre agit comme un magistrat sous la juridiction duquel tombe une nation étrangère, *ratione delicti*, à raison d'une faute très grave, d'un crime qu'elle a commis et qu'elle n'a pas voulu réparer. Comme le dépositaire de l'autorité qui punit un sujet coupable, il prononce la sentence et la fait exécuter en vertu du droit de punir qu'il tient de Dieu : « Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit ».

Minister Dei, il ne doit punir que dans les cas où Dieu punirait lui-même ; *vindex in iram*, il ne doit punir que si celui qu'il condamne a fait une action capable de provoquer la colère, c'est-à-dire la volonté de punir, de Dieu ; *ei qui malum agit*, il ne peut jamais user de son pouvoir pour frapper ou contraindre celui qui n'aura pas fait le mal (1).

171. = (1) Il importe de remarquer qu'il est « *minister Dei* » seulement pour punir les crimes qui compromettent l'ordre et la paix de la société dont il est le chef : il ne saurait donc invoquer ce titre pour punir tous les crimes du monde.

« Le prince, dit **Sylvius** (Commentaria in Summâ sancti Thomæ, « qu. XL, art. 1), n'a pas sur les étrangers autant d'autorité que sur « ses propres sujets : or, sur ses sujets, il ne peut exercer le droit de « glaive que s'ils ont commis quelque injustice, car il est : « vindex in « iram », non à l'égard de tous, mais seulement de ceux qui ont mal « agi ; il ne peut pas davantage exercer ce droit vis-à-vis des étrangers « dans d'autres conditions ».

Il n'est pas, d'autre part, le juge ordinaire des étrangers : il le devient momentanément et à titre exceptionnel, parce qu'ils ont commis une *faute* et qu'ils refusent de la réparer (voir n[os] 14 et 55). *C'est donc la faute commise qui lui donne le droit de les juger*, et même de les *condamner*, si elle est assez grave pour mériter un tel châtiment. Comme il ressort de la définition de la cause juste donnée par saint Thomas : « causa justa, ut scilicet qui impugnantur, propter aliquam *culpam*, impugnationem *mereantur* », la faute grave est l'élément primordial et nécessaire de la cause, et par conséquent de la guerre juste.

Par suite de quelles circonstances cette doctrine, professée unanimement et enseignée par tous les théologiens du moyen âge, a-t-elle été abandonnée au point d'être à peine connue à notre époque ?

Au cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles, on la trouve enseignée et professée par une partie des théologiens : citons entr'autres les ouvrages de Sylvius (2) en 1648, Mayol (3) en 1703, Billuart (4) en 1743.

Mais dans les dernières années du XVI[e] siècle et dans la première moitié du XVII[e], on voit dans les ouvrages d'un certain nombre de théologiens, parmi lesquels Valentia (5) (1591), Molina (6) (1592), Tanner (7) (1626), Busembaum (8) (1645),

(2) **Sylvius**, né à Braine-le-Comte, vice-chancelier de l'Académie de Douai.

(3) **Mayol (Joseph)**, né à Saint-Maximin, mort en 1704.

(4) **Billuart**, né à Revin, sur les bords de la Meuse, en 1685, professa au collège de Douai. Il mourut en 1757.

(5) **Valentia (Grégoire de)**, né à Medina del Campo (Vieille-Castille), en 1551, professa à Rome et mourut en 1603.

(6) **Molina**, né à Cuenca (Espagne), en 1536, enseigna la théologie à Evora (Portugal), et mourut en 1600.

(7) **Tanner (Adam)**, né à Innsbrück, en 1571, professa à Munich, Ingoldstadt, et Vienne ; mourut en 1632.

(8) **Busembaum** naquit en 1600 à Nattelen (Wesphalie). Il fut recteur du collège de Munster et mourut en 1668. Parmi ses commentateurs, deux sont

s'introduire de telles adjonctions, se produire de telles modifications, que la base même de la doctrine se trouve peu à peu ébranlée. A la vérité, on ne l'attaque pas en elle-même ; on ne lui oppose pas une doctrine différente ; on la conserve ou du moins on semble la conserver, mais on y apporte tant d'additions et des additions de telle nature que peu à peu la notion du droit de guerre, telle qu'elle existait au moyen âge, s'affaiblit et tend à disparaître devant les idées nouvelles.

Malgré les écrits des derniers représentants de la doctrine scolastique, ce sont les idées nouvelles qui finissent par l'emporter. Au XIXe siècle, elles sont les seules répandues, et la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas est presque complètement tombée dans l'oubli.

172. — Il ne saurait entrer dans notre programme, ni dans le cadre de cet ouvrage, de rechercher quelles ont été toutes les causes de cet abandon de la doctrine scolastique du droit de guerre, d'autant plus que ces causes sont très diverses. Toutefois la lecture et la comparaison des écrits des théologiens eux-mêmes en font apparaître quelques-unes que nous croyons devoir signaler ici :

1° Alors que les théologiens du moyen âge, et même ceux du début du XVIe siècle, remontent aux sources, citent constamment les Pères de l'Eglise ou l'Ange de l'Ecole, ceux du XVIIe et du XVIIIe siècles se contentent la plupart du temps de s'en référer à des ouvrages récents, à des théologiens de la fin du XVIe ou de la première moitié du XVIIe siècle. Souvent, ils les copient textuellement. A l'autorité de saint Augustin, de saint Thomas, des grands théologiens du moyen âge, on substitue celle d'auteurs de l'époque : on ne parle plus des autres. Il en résulte que si un théologien s'est quelque peu écarté de la vraie doctrine, ceux qui le suivent et s'inspirent de ses écrits sont exposés à s'en écarter de plus en plus, au lieu qu'ils y eussent été ramenés si, comme les théologiens des siècles précédents, ils étaient remontés aux sources, c'est-à-dire, pour

particulièrement connus ; ce sont :

Lacroix, qui naquit à Dalheim (Luxembourg), en 1652, enseigna à Cologne, et mourut en 1714.

Saint Alphonse de Liguori, né à Marianella, près Naples, en 1696, évêque de Santa Agata de Goti, fondateur de l'ordre des Rédemptoristes. Il mourut en 1787, à Nocera de Pagani.

la question qui nous occupe, à saint Augustin et à saint Thomas (1);

2° Nous avons déjà fait remarquer (n° 26) que plusieurs théologiens, parmi lesquels Victoria, Suarez, Soto, tout en s'attachant à être les interprètes fidèles de la doctrine de saint Thomas, avaient eu le tort de substituer aux formules si nettes, si précises de la *Somme*, des expressions différentes, et la plupart du temps moins précises : il en est résulté que des auteurs venus après eux ont pu leur attribuer des idées et des doctrines qui n'étaient assurément pas dans leur esprit. Quelques-uns même de ceux qui s'éloignaient le plus de la doctrine scolastique ont pu essayer de se justifier en invoquant et en interprétant d'une façon plus ou moins exacte tel ou tel passage de théologiens réputés pour en être les fidèles interprètes. Ainsi saint Thomas avait, non sans raison (voir n° 218), fait de l'intention droite une des trois conditions de la guerre juste : un certain nombre de ses commentateurs, saint Antonin, Sylvestre, Cajétan, Bellarmin, etc., se sont bien gardés de rien modifier à cet égard. Au contraire, alors que la nécessité de l'intention droite apparaît à toutes les pages de son traité, **Victoria** ne la mentionne pas d'une façon spéciale, ou, s'il y fait allusion comme cela a lieu dans son premier « canon de la guerre » (voir n° 303), c'est dans des termes qui ne montrent pas clairement, comme cela a lieu dans la *Somme* de saint Thomas, qu'il s'agit d'un précepte rigoureux, et non d'un simple conseil.

Suarez remplace l'expression *intention droite* par « manière convenable de faire la guerre », et **Soto** par « obligation de suivre les formes du droit ».

On peut de même regretter que Victoria et Suarez n'aient point conservé pour la définition de la cause juste de la guerre la formule donnée par saint Thomas, et qui résume toute la doctrine (voir n° 217). Assurément tous leurs écrits montrent avec évidence qu'ils étaient entièrement d'accord avec le grand Docteur et qu'ils auraient rejeté et combattu les interpréta-

172 = (1) Au xxe siècle, au contraire, on constate une tendance à revenir aux doctrines anciennes. L'influence de Victoria est manifeste dans la *Synopsis theologiæ moralis* de M. l'abbé Tanquerey (1904) ; et dans la *Philosophia moralis* du Père V. Cathrein (1905), on trouve dans la définition de la guerre juste les mots « châtiment d'un crime » et « punition de celui qui a violé un droit ».

tions erronées que l'on a voulu plus tard donner de leurs définitions : il n'en est pas moins vrai que le manque de précision de celles-ci a rendu possibles des discussions que la formule magistrale de saint Thomas ne permettait pas.

Il faut aussi tenir compte que ces auteurs ont parfois exposé certaines idées qui leur étaient personnelles et qui ont pu, étant inexactes, servir d'argument contre la doctrine scolastique et faciliter son abandon.

3° Enfin, quand, à partir du xve siècle, on commença à étudier *ex professo* le probabilisme, « on ne put s'empêcher d'appliquer au droit de guerre les principes généraux sur le choix des opinions probables » (2). De là l'introduction dans la doctrine d'adjonctions et de modifications, qui devaient l'ébranler et la faire abandonner le jour où elles seraient généralement admises ; de là aussi des discussions et des controverses, que nous croyons utile de rapporter ici, entre les probabilistes et ceux qui, ainsi que l'écrivait avec tant de clairvoyance le théologien **Vasquez**, croyaient l'introduction de ces nouvelles théories capable *d'amener les plus grands maux dans la République chrétienne* (3).

Chapitre II

Le probabilisme et les controverses de la fin du XVIe siècle

§ 1. — Une opinion de Suarez.

173. — Examinant ce que doit faire le souverain quand il y a doute sur la justice de la guerre, **Suarez** écrit ce qui suit (voir n°s 351 et 352) :

> Le souverain est obligé d'étudier avec soin la cause de la guerre et sa justice : ceci fait, il doit agir conformément à sa conviction ainsi établie..... Si, après que le souverain a fait toute diligence pour connaître la vérité, son droit paraît certain, notre assertion se com-

(2) **Ad. Tanquerey**, voir n° 173, note 2.
(3) Voir n° 174.

prend aisément. Mais, quand il y a probabilité de chaque côté, alors le roi doit se comporter comme un juge équitable : si l'opinion qui lui est favorable lui paraît plus problable, il peut avec justice poursuivre son droit, parce que, à mon avis, il faut, quand il s'agit de prononcer une sentence, suivre toujours le parti le plus probable ; en effet, quand il s'agit de justice distributive, il faut préférer le plus digne, et le plus digne est celui dont le droit paraît le plus probable. Pour la même raison, si la partie adverse a pour elle l'opinion la plus probable, le prince ne peut en aucune manière lui déclarer la guerre.

On peut à bon droit être surpris de l'assimilation faite par Suarez entre ce que l'on doit faire quand il s'agit de justice *distributive* et ce qu'il faut faire quand il s'agit de la guerre, c'est-à-dire d'un acte de justice *vindicative*, alors qu'il déclare lui-même (voir nº 378) que, « surtout en matière criminelle, les preuves doivent être suffisantes, et si la faute n'est pas démontrée, l'innocence doit se présumer » (1).

Quand il y a égale probabilité de part et d'autre, il déclare (voir nº 353) qu'il n'est pas permis de faire la guerre, qu'il faut alors tirer au sort, faire un arrangement ou un partage, recourir à des arbitres, etc.

N'est-il pas un peu subtil d'admettre que la guerre interdite au souverain, qui croit son droit aussi probable, est permise au souverain qui croit son droit plus probable que celui de son adversaire ?

Supposons, en effet, qu'il y ait en réalité équivalence de droits, égale probabilité de part et d'autre. Est-ce que dans ce cas il n'est pas conforme à la nature humaine que chacun des souverains, juge en sa propre cause, entouré de conseillers qui seront comme lui-même tentés de s'exagérer leurs droits, considérera certainement comme plus probable la justice de sa cause. S'il n'est pas nécessaire qu'un souverain, pour avoir le droit de déclarer la guerre à un autre, soit certain de la faute grave de ce dernier, s'il suffit qu'il ait une plus grande probabilité de son droit, il arrivera en fait que, alors que les droits de chacun seront équivalents, l'un et l'autre seront convaincus qu'ils ont plus de droits que leur adversaire. L'un et l'autre auraient donc le droit de déclarer la guerre, et celle-

173. = (1) Un doute, même inégal, ne suffit pas ; il faut une certitude. Quand il y a quelque obscurité, elle doit profiter à l'accusé (Banès, *Schol. comm.*, 2, 2, qu. XL).

ci serait juste des deux côtés à la fois, ce qui, hors le cas d'ignorance invincible, est, d'après Suarez lui-même, tout ce qu'il y a de plus absurde.

On le voit, l'application des principes du probabilisme au droit de déclarer la guerre conduit *en fait* à faire de la guerre un moyen de résoudre les conflits entre les souverains ou les peuples (2).

Contre une semblable déformation de la doctrine scolastique, nombre de théologiens, prévoyant les conséquences terribles qui en devaient résulter, protestèrent énergiquement. Vasquez en particulier fit de cette question une étude qui présente le plus grand intérêt : aussi, malgré sa longueur, croyons-nous utile de la reproduire ci-dessous.

§ 2. — Protestations de Vasquez.

174. — Après un préambule que l'on trouvera au n° 76, VASQUEZ reproduit en la résumant la doctrine de Victoria, et ajoute ensuite :

J'approuve cette doctrine quand entre les deux parties le doute est tel que pour aucune d'elles il ne paraît probable qu'on puisse arriver à une opinion commune : dans ce cas, en effet, comme nous le montrerons plus loin (dist. LXVI, c. 7), meilleure est la condition de celui qui possède. Si aucun des deux n'est en possession, il paraît juste de partager en présence de l'égalité des doutes. D'ailleurs la difficulté que nous envisageons n'est pas celle qui se présente quand la chose est douteuse, et qu'aucune des parties ne voit la probabilité d'une opinion commune, mais bien quand chaque prince qui prétend au royaume a de son côté une opinion probable, que les docteurs qu'il a consultés regardent comme plus probable. Peut-il, avec cette seule opinion probable ou plus probable de son droit, se faire, en toute rectitude de conscience, un jugement qui lui permette de recourir aux armes s'il en est besoin ?

Navarre (1) enseigne (SUMM., CAP. 25, 4) que lorsque deux princes

(2) Faut-il, dit **Ad. Tanquerey** (*L'Eglise et la guerre*, extrait du *Bulletin de la Ligue des catholiques français pour la paix*, 1912, n° 22), que l'injustice grave qui justifie la guerre soit constatée avec *certitude*, ou suffit-il d'une *simple probabilité* ? Les anciens théologiens, comme saint Thomas, ne s'étaient pas directement posé la question. Mais quand, à partir du XVe siècle, on commença à étudier *ex professo* le probabilisme, on ne put s'empêcher d'appliquer au droit de guerre les principes généraux sur le choix des opinions probables.

174. = (1) Martin Azpilcueto, qu'on nomme ordinairement Navarre, parce qu'il était de Pampelune, dans le royaume de Navarre, vivait au XVIe siècle et passait pour un des plus doctes jurisconsultes de son temps. Il était prêtre et chanoine régulier de saint Augustin : il mourut en 1586, à l'âge de 92 ans.

ont entre eux un litige relativement à un royaume ou un Etat, litige qui ne peut être terminé par les voies de droit, parce qu'aucun d'eux n'a de supérieur, *ni être clos par les armes, attendu que l'un et l'autre sont également puissants et forts*, il faut s'en remettre à la décision d'arbitres : que si les princes ne voulaient ni choisir des arbitres, ni accepter leur décision et les conventions qu'ils proposeraient, ils commettraient une faute très grave, vu les malheurs qui résulteraient de leur discorde et de la guerre pour la république chrétienne ; mais cet auteur ne dit pas si un prince pèche à l'égard d'un autre, quand regardant comme plus probable son droit au trône, il déclare la guerre à l'autre prince pour l'obtenir ; et c'est là la difficulté présente. Il semble toutefois, d'après la doctrine de Navarre et de Victoria, que chacun des deux peut étudier et faire étudier par les docteurs de son royaume les causes de guerre et les raisons de son adversaire, et que si l'avis des docteurs est que son droit au trône est plus probable que celui de son adversaire, il peut prononcer une sentence en sa propre faveur et s'emparer du royaume par la force des armes, si c'est la seule voie possible. Je conclus cela de ce qu'ils disent : que le souverain ne peut être jugé par personne, d'où il semble résulter que le prince peut juger en sa propre cause et porter une sentence en sa faveur, sans que l'autre prince ait commis une injure à son égard ; car si Navarre dit que les princes devront recourir à des arbitres, il semble que ce soit de peur que la République chrétienne, lorsque la cause ne peut être résolue par les armes, ait à souffrir de ses ennemis extérieurs, par suite de la longueur des guerres intérieures. Mais si la cause pouvait être résolue par les armes, alors qu'elle ne peut l'être par un jugement, puisqu'aucun des deux princes ne peut être jugé par l'autre, Navarre paraît admettre qu'il n'y aurait aucune injustice à s'emparer du royaume : cette opinion a été défendue par quelques auteurs plus récents, qui s'appuient sur cette raison que le prince étant souverain et n'ayant aucun supérieur ne doit se soumettre au jugement de personne, et par suite peut prononcer dans sa propre cause. C'est pourquoi, disent-ils, si, par lui-même ou par les docteurs de son royaume, il a trouvé que son droit au trône était plus probable que celui de son adversaire, il peut prononcer une sentence en sa faveur, recourir aux armes et déclarer la guerre à l'autre prince (2).

Je n'ai jamais pu accepter une telle doctrine, j'ai toujours considéré, au contraire, qu'elle n'avait pour elle aucune probabilité et *qu'elle pouvait amener les plus grands maux dans la république chrétienne*, ainsi

(2) Assurément, à l'époque où vivait Vasquez (qui mourut en 1604), on rencontrait déjà des théologiens, tels que Valentia, Molina, etc., qui, s'écartant de la doctrine du droit de guerre professée depuis douze siècles et dont le présent livre contient l'exposé, considéraient que la guerre pouvait être admise comme acte de justice commutative et non pas seulement comme acte de justice vindicative, qu'elle pouvait être juste des deux côtés à la fois, résoudre le conflit de deux opinions probables, etc. Sans l'affirmer absolument, car il emploie des expressions telles que : « il semble », « Navarre paraît admettre », Vasquez laisse entendre que ce pourrait être le cas de Navarre et de Victoria. Cependant Navarre n'a exprimé dans aucun de ses ouvrages des opinions semblables. Toute son œuvre semble indiquer au contraire qu'il était d'accord avec ses prédécesseurs. Quant à Victoria, voir ce que nous en disons plus loin, n° 179.

qu'on le verra plus loin ; c'est pourquoi je vais exposer mon avis en quelques mots :

Tout d'abord, j'estime qu'aucun souverain dans une controverse dont les solutions ont même probabilité, et qui existe entre lui et un prince qui ne lui est pas soumis, n'a le droit de prononcer une sentence et d'en poursuivre l'exécution par les armes. J'ai dit : *controverse dont les solutions ont la même probabilité* ; car si le droit de l'un des princes au trône était évident, il pourrait, tout le monde est d'accord sur ce point, par suite de la certitude qui résulterait de l'évidence de son droit, faire la guerre à l'autre si cela était nécessaire pour obtenir son royaume. On voit facilement la raison des deux propositions ci-dessus.

D'abord, parce que, quand un souverain a le droit évident de régner sur un pays, et qu'un autre s'efforce de l'en empêcher, l'injustice faite par ce dernier est manifeste ; par conséquent, attendu qu'il n'y a pas de supérieur auquel il puisse en demander la juste punition, il peut l'infliger lui-même et user des armes pour repousser l'injure qu'on veut lui faire ou venger celle qu'on lui a faite ; car étant donné l'organisation du monde, le droit naturel lui-même accorde aux souverains le droit de guerre, lequel consiste en ceci : qu'ils peuvent se servir des armes, soit pour repousser une injustice manifeste qu'un autre veut leur faire, soit pour la punir si elle a été faite ; de cela personne ne doute...

Mais ce que nous allons démontrer maintenant, c'est que, au contraire, si la cause des deux princes est litigieuse et probable de part et d'autre, il n'est pas permis à l'un d'eux de faire la guerre à l'autre, même quand son droit au trône lui paraîtrait plus probable que celui de son adversaire.

Toute controverse qui résulte de la différence d'opinions touchant un droit quelconque doit être tranchée, non pas par la puissance des armes, mais par un jugement : c'est une coutume digne des barbares que d'attribuer le meilleur droit à celui qui a les meilleures armées.

Et Vasquez continue sa démonstration en rappelant d'abord que la guerre est un acte de justice punitive, et que tant que la question n'a pas été résolue par un jugement, on ne saurait regarder comme coupable celui qui se conforme à une opinion probable (voir n° 35 *in fine*) ; puis il réfute l'opinion d'après laquelle les deux princes pourraient entreprendre une guerre qui serait juste des deux côtés (voir n° 22), en montrant d'abord qu'aucun d'eux n'a le droit de prendre lui-même une décision et de faire la guerre à l'autre ; ensuite (voir n° 23), qu'une guerre ne peut être juste des deux côtés, sinon dans le cas d'ignorance invincible, et qu'on n'a pas le droit de confondre avec l'ignorance invincible la divergence de deux opinions probables. Il conclut (voir n° 22) par ces mots : « Puisque le jugement d'un seul prince est insuffisant

pour terminer le litige, il s'ensuit nécessairement qu'il faudra recourir au jugement d'un tiers » (3).

Chapitre III

Modifications dans la notion de la cause juste de la guerre

Pour nous rendre compte des modifications apportées à la doctrine scolastique de la guerre par les théologiens des trois derniers siècles, modifications dont le résultat a été de la défigurer d'abord, de la faire délaisser ensuite, nous donnerons les extraits de leurs œuvres en suivant l'ordre chronologique.

Nous étudierons spécialement la manière dont ils ont traité les deux questions suivantes, dont l'importance est capitale et domine toutes les autres :

1° Qu'est-ce que la cause *juste* de la guerre ?

2° La guerre peut-elle être juste des deux côtés à la fois ?

§ 1. — Victoria et Suarez.

175. — La formule de **saint Thomas** : « Causa justa ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur », ne laissait, par suite de sa clarté et de sa précision, place à aucune équivoque, à aucune discussion : l'élément fondamental de la cause juste, c'était une faute et une faute grave, méritant la guerre. Pour qu'une guerre fût légitimement entreprise, il fallait tout d'abord un coupable.

Malheureusement, Victoria et Suarez, comme nous l'avons vu plus haut, ne la conservèrent pas intégralement dans sa forme nette et concise ; nous disons « malheureusement »,

(3) C'est dans son ouvrage *Commentaria in Summâ sancti Thomæ* (t. II, disput. LXIV, cap. III, *De rege in inferendo bellum*), que Vasquez étudie cette grave question. Si l'on veut reconstituer l'ensemble de son étude, dont nous avons donné des extraits dans différents chapitres, il faudra lire ces extraits dans l'ordre suivant : nos 76, 174, 22, 23, 80.

car, s'il est incontestable et démontré par le contexte qu'ils avaient sur la cause juste absolument les mêmes idées que saint Thomas qu'ils commentaient, les définitions qu'ils ont données étaient moins précises, et avaient le désavantage de ne pas contenir le mot *faute* ; de sorte qu'isolées du reste de leurs ouvrages, des explications complémentaires qu'ils donnaient, ces définitions pouvaient prêter à des interprétations différentes, et préparer les modifications dans la doctrine que l'on constate dans les auteurs qui les suivent.

La seule et unique juste cause de guerre, c'est, dit **Victoria** (nos 30 et 254), une *violation d'un droit*, *injuria illata* ; il développe et explique cette définition en ajoutant :

> La guerre offensive a pour but de punir une action injuste et de sévir contre les ennemis ; mais la vindicte ne peut être exercée que là où il y a eu d'abord *faute* et violation d'un droit (*sed vindicta non potest esse ubi non praecessit culpa et injuria*).

Il invoque l'autorité de saint Augustin, celle de saint Thomas, et rappelle la parole de saint Paul : « Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive, car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal ».

Il ajoute encore (voir nos 30 et 255) :

> Toute violation de droit, quelle qu'en soit l'importance, ne suffit pas pour justifier une déclaration de guerre ; car suivant la grandeur du délit doit être la grandeur du châtiment.

Victoria est donc, on le voit, absolument d'accord avec saint Thomas. Pour lui, comme pour le grand Docteur, la guerre ne peut être juste s'il n'y a eu d'abord une faute et un coupable.

Il en est de même de **Suarez** (voir nos 31 et 333).

> « Il ne peut y avoir juste guerre sans cause légitime et nécessaire, « et cette cause, c'est une grave violation du droit. C'est, dit-il, l'opinion « de tous les théologiens qui la déduisent des écrits de saint Augus- « tin ». Et il ajoute : « La guerre est entreprise contre des hommes « qui ne sont pas des sujets : il est nécessaire qu'il y ait eu de leur « part une *faute* à raison de laquelle ils sont devenus sujets ; autre- « ment à quel titre seraient-ils dignes d'une peine et tomberaient-ils « sous une juridiction étrangère ? »

Il n'en est pas moins vrai qu'en prenant, isolée du contexte, la définition de Victoria ou celle de Suarez, on pour-

rait les interpréter dans le sens qu'il est permis de déclarer la guerre à celui qui a violé un droit, alors même qu'il aurait cru, en agissant comme il l'a fait, user simplement du sien ; alors qu'il répond de bonne foi : « *Feci, sed jure feci* : ce que j'ai fait, j'avais le droit de le faire » ; alors qu'en fait il a pu le croire, et que par suite il n'y a pas faute de sa part. Dans ce cas, celui qui déclare la guerre ne peut pas se considérer comme le *minister Dei*, *vindex in iram ei qui malum agit*, dont parle saint Paul. Or, c'est précisément la doctrine nouvelle que les théologiens du siècle suivant ont soutenue.

§ 2. — Molina.

176. — **Molina,** dans son ouvrage *De justitia et jure*, publié en 1592, expose (t. I, disput. c. II, 1) la formule de saint Thomas ; puis il ajoute :

> Observons toutefois que pour qu'une guerre soit juste, il suffit parfois d'une injustice matérielle, c'est-à-dire exempte de tout péché.

Il cite à ce propos l'exemple classique des habitants de la Terre promise, défendant leurs territoires contre les Israélites (1), et continue en ces termes :

> (III) J'ai dit plus haut que pour qu'une guerre soit juste, il suffit parfois d'une injustice matérielle, car il y a deux sortes d'injustices matérielles.
>
> Une par suite de laquelle, en dehors de toute faute, quelqu'un détient, par suite d'une ignorance invincible, une chose qui appartient à un autre, de sorte que l'obligation de livrer provient de la chose elle-même, alors que cependant l'ignorance invincible excuse de toute faute.
>
> Une autre par suite de laquelle, à cause de la même ignorance et par conséquent sans faute, un dommage ou une injustice est causée à quelqu'un : mais dans de telles conditions que l'auteur de l'injustice n'en devient pas plus riche, et que, par conséquent, aucune obligation de livrer ne prend naissance, ni à raison de la chose reçue, ni à raison de l'injuste acception de cette chose ; car l'ignorance excuse de toute faute.
>
> Le premier genre d'injustice matérielle suffit pour une guerre juste, mais non le second ; car on ne peut déclarer la guerre en tant

176. = (1) Presque tous les auteurs de cette époque citent cet exemple ; mais tandis que les scolastiques le présentent comme un exemple unique et exceptionnel de guerre juste de part et d'autre (voir n° 24), les auteurs du XVIIe siècle s'en servent pour justifier leur opinion que la guerre est fréquemment juste des deux côtés à la fois, du moins « formellement ».

que peine, attendu qu'il n'y a eu préalablement aucune faute, ni pour obtenir une chose due, puisque rien de ce qui appartient à celui qui déclare la guerre n'est détenu par celui à qui on la déclarerait.

(IV) D'après cela, nous pouvons distinguer deux genres de guerres offensives.

L'une qui est déclarée pour venger une violation du droit accomplie, que l'on se propose en même temps, ou non, de recouvrer quelque chose ou de compenser des dommages causés. Et pour que ce genre de guerre soit juste, il est nécessaire qu'il y ait eu d'abord faute de la part des ennemis. C'est de ce cas seulement que paraissent avoir parlé saint Thomas et Victoria, quand, pour la justice d'une guerre de ce genre, ils requièrent chez les ennemis une faute préalable.....

(V) *Un autre genre de guerre juste* a pour but de nous emparer des choses qui nous appartiennent ou qui nous sont dues, quand, par suite d'une ignorance invincible, elles sont détenues par d'autres, et que nous ne pouvons les obtenir par un autre moyen.

Et pour une guerre de ce genre, il n'est pas nécessaire qu'il y ait eu tout d'abord une faute commise : il suffit qu'il y ait eu une injustice matérielle, comme on l'a expliqué plus haut. De la même manière, le prince rend la justice à ses sujets, non seulement quand l'un d'eux détient ce qui appartient à un autre par suite d'une injustice formelle, mais même quand il le détient par suite d'une injustice seulement matérielle ; et il ordonne alors d'employer la force pour enlever la chose à celui qui la possède de bonne foi, bien que ce dernier estime qu'on lui fait une injustice en la lui enlevant. Le prince a un droit semblable vis-à-vis des étrangers qui détiennent pareillement de bonne foi ce qui lui appartient à lui ou aux siens, quand il ne peut l'obtenir autrement : il remplit alors vis-à-vis d'eux le rôle de juge et d'exécuteur.

(VI) Dans ce second genre de juste guerre, comme il n'y a aucune faute de la part des ennemis, il est seulement permis de faire à leur égard ce qui est nécessaire pour leur enlever ce qu'ils détiennent en fait injustement, même si cela doit entraîner leur mort ou leur massacre.

Mais il faut agir en leur causant le moins de mal possible ; si on excède ce qui est nécessaire, on commet une injustice qui engendre l'obligation de restituer.

Et l'on ne peut rien exiger de plus à titre de peine, de telle sorte que l'on ne peut exiger le remboursement des dépenses de la guerre qu'il a fallu faire pour reprendre ce que les adversaires détenaient : ils ne peuvent, en effet, y être astreints, ni à raison de la chose reçue, ni à raison de son injuste acception (puisqu'aucune faute de leur part n'a été la cause ou l'occasion de ces dépenses).....

Ainsi l'adversaire ne sera jamais tenu de rembourser les dépenses de la guerre, si en combattant il n'a pas été coupable, si de sa part la guerre n'a pas été injuste, non seulement matériellement, mais encore formellement.

Remarquons toutefois que si, avant que la guerre ait été déclarée, on a observé toutes les prescriptions que nous indiquons dans le chapitre suivant, il arrivera rarement qu'il n'y ait pas au moins une faute présumée chez l'adversaire, et, par conséquent, qu'il ne puisse être puni, qu'on ne puisse lui réclamer les dépenses de la guerre

en faveur de celui qui la faisait justement, à la fois matériellement et formellement.

On voit que Molina assimile les droits du prince vis-à-vis des étrangers à ceux qu'il a vis-à-vis de ses propres sujets, et c'est de là qu'il déduit la faculté pour le prince de déclarer la guerre à des étrangers qui détiennent de bonne foi ce qui lui appartient, à lui ou aux siens. Mais l'assimilation qui sert de base à cette conclusion nous paraît très critiquable.

En effet, vis-à-vis d'un sujet, le prince représente l'autorité légitime à laquelle ce sujet est soumis, le juge ordinaire sous la juridiction duquel il se trouve : si le sujet emploie la force et la violence pour repousser les représentants de l'autorité qui veulent exécuter le jugement du prince, s'il les frappe ou les tue, il est en faute, attendu qu'ils ne peuvent être considérés comme d'injustes agresseurs. Ils sont, au contraire, vis-à-vis de celui qui leur résiste par la force, en état de légitime défense : ils ont donc, si cela est nécessaire pour protéger leur vie, le droit de frapper et de tuer le rebelle, et si celui-ci est fait prisonnier, le prince peut le condamner à cause de sa rébellion. Vis-à-vis d'étrangers, la situation du même prince est absolument différente : il n'est pas leur juge ordinaire. Il ne peut avoir sur eux, à titre extraordinaire et momentané, autorité et juridiction que s'ils ont commis une faute. Alors il agit vis-à-vis d'eux en qualité de *minister Dei*, *vindex in iram ei qui malum agit.* Mais dans le cas dont parle Molina, les étrangers sont de bonne foi ; ils n'ont commis aucune faute : ils ne peuvent donc considérer le prince qui les attaque comme représentant de Dieu, chargé de les punir, puisqu'ils ne sont pas coupables. De fait, le prince lui-même ne saurait s'attribuer une semblable qualité. Les étrangers doivent donc voir en lui un injuste agresseur contre lequel ils ont le droit et le devoir de prendre les armes : c'est-à-dire qu'ils sont dans une situation absolument inverse de celle des sujets auxquels Molina les assimile.

Si cette assimilation est inexacte, il n'est pas possible d'en tirer une conclusion juste, et d'en déduire comme le fait Molina que les droits du prince sont semblables à l'égard des uns et des autres.

§ 3. — Tanner, Busenbaum, etc.

177. — Tanner (*Theolog. scholast.*, t. III, disp. II, qu. VI, *De Spe et charit.*, dubium III, de Bello, assert. VI) (1626) ajoute dans la catégorie des guerres légitimes, en plus de la guerre défensive et de la guerre punition d'une faute, la guerre *acte de justice commutative.*

La seule cause de juste guerre est une violation du droit qui doit être repoussée en vertu du droit de défense, ou réparée en vertu de la justice commutative, ou punie en vertu de la justice vindicative, lorsque, d'autre part, une satisfaction convenable n'est pas donnée. Car seule, une violation du droit peut donner le pouvoir d'agir par la force à l'égard de quelqu'un qui n'est point un sujet...

Pour la guerre défensive, une injustice matérielle ou une injustice que l'on peut raisonnablement présumer est suffisante ; pour la guerre offensive, afin de réparer une injustice commise, il suffit d'une injustice matérielle, si l'ennemi, qui refuse la compensation ou la restitution à laquelle il est tenu, détient comme lui appartenant une chose qui est à nous, ou s'en est enrichi ; s'il en était autrement, ni à raison de la chose reçue, ni à raison de son injuste acception, il ne serait tenu à aucune compensation.

Mais pour la guerre vindicative, il faut absolument une injustice formelle, comportant une vraie faute : car, toute vindicte, toute peine, surtout une peine aussi grave et aussi importante que la guerre présuppose une faute.

Busenbaum (*Medulla theol. moralis*, lib. III, pars I, dub. V, art. I, *De bello*) (1645) indique que pour qu'une guerre soit juste, il faut :

« Une cause juste et sérieuse, par exemple, la nécessité du bien « commun et de la tranquillité publique à sauvegarder, la reprise « des choses injustement enlevées, la répression des rebelles, la dé- « fense des innocents ».

Cette définition de la cause juste de Busenbaum a été reprise par **Lacroix** en 1707 et par **saint Alphonse de Liguori** en 1755.

Il va sans dire que tous les auteurs qui l'ont employée, comme il est facile de le voir par les explications qui l'accompagnent, n'admettent la légitimité de la guerre que si elle est, d'autre part, conforme à la justice.

Mais on comprend combien leur définition un peu vague, combien cette expression : « *la nécessité du bien commun et de*

la tranquillité publique à sauvegarder » (1), pouvait, prise isolément, paraître favorable aux guerres entreprises par raison d'Etat, pour maintenir l'équilibre européen, pour empêcher le développement ou l'agrandissement d'une nation voisine ou rivale, etc., d'autant plus que, dans aucun de ces auteurs, on ne retrouve le mot, ni l'idée d'une faute à châtier chez celui à qui l'on déclare la guerre.

D'après le cardinal **Gousset** (*Théologie morale*, publiée en 1845), pour qu'une guerre soit légitime :

Il faut qu'elle soit déclarée pour une cause juste et vraiment grave, et, ajoute-t-il, la guerre est juste quand elle est nécessaire à la nation, soit pour la défendre contre l'invasion, soit pour renverser les obstacles qui s'opposent à l'exercice de ses droits.

Chapitre IV

On admet que la guerre peut être juste des deux côtés à la fois

§ 1. — Opinion contraire des anciens théologiens.

178. — « C'est, avait dit **saint Augustin**, l'iniquité de l'une « des parties qui fait la justice de la cause de la partie adverse », et encore : « Quand d'un côté on tire l'épée pour le « bon droit, on combat de l'autre pour l'iniquité » (1).

Quant à **saint Thomas**, la comparaison qu'il fait entre les deux combattants, d'une part, et un malfaiteur et son juge, de l'autre, montre clairement que, pas plus que saint Augustin, il n'admettait la possibilité d'une guerre juste des deux côtés à la fois.

Hors le cas d'ignorance invincible (2), dit **Victoria** (voir nos 23 et 273), il est impossible que la guerre soit juste des deux côtés à la fois.

177. = (1) Necessitas boni communis et quietis conservandæ.
178. = (1) Voir no 8.
(2) Pour que l'ignorance puisse être dite invincible, il faut, dit-il (*De Indis*, II, 9), que l'on ait apporté dans la recherche de la vérité toute la diligence dont un homme est capable (voir nos 23 et 421).

D'ailleurs, s'il y avait juste cause de guerre des deux côtés, tous les combattants seraient innocents ; il en résulterait qu'il ne serait pas permis de les tuer, ce qui implique contradiction, attendu que la guerre serait juste, mais qu'il ne serait pas permis de tuer les adversaires.

Admettre, hors le cas d'ignorance, qu'une guerre puisse être juste des deux côtés à la fois, c'est, dit **Suarez**, tout ce qu'il y a de plus absurde (nos 20 et 334, 4°).

On peut toutefois imaginer, en admettant l'hypothèse d'une ignorance invincible qui porterait sur un fait ou sur un point de droit, des cas très exceptionnels où l'un des adversaires aurait le bon droit pour lui, et où l'autre ne le saurait pas et ne pourrait le savoir.

L'exemple classique que citent les théologiens est celui des guerres que les Israélites faisaient, sur l'ordre de Dieu, aux peuples qui habitaient la Terre promise. Du côté d'Israël, ces guerres étaient justes, à cause de l'ordre de Dieu, qui se servait des Israélites comme d'un instrument pour punir les crimes des Amorrhéens et des autres habitants du pays de Chanaan (3). Mais, ceux-ci, qui ignoraient invinciblement l'ordre de Dieu, défendaient légitimement leur territoire.

Ce cas très particulier se rapporte d'ailleurs à des guerres justes d'un genre tout à fait spécial et très différent des guerres ordinaires. Aussi, **saint Augustin** dit-il à leur sujet (*Lib. Quœst.*, lib. VI, 10) :

« Est aussi juste sans aucun doute ce genre de guerre qui est entre-
« prise sur l'ordre de Dieu, en qui il ne peut y avoir d'injustice, et qui
« sait ce que chacun mérite. Dans ce genre de guerre, le général qui
« conduit l'armée et le peuple lui-même qui la compose doivent être
« considérés, non comme les auteurs de la guerre, mais comme l'ins-
« trument de Dieu. »

Vasquez (voir n° 174) s'est fortement élevé contre la tendance de certains théologiens de son temps, à assimiler à l'ignorance invincible — tout à fait exceptionnelle, — soit l'ignorance vincible, soit l'absence de certitude, soit même la divergence d'opinions, ce qui amènerait à considérer la guerre comme un moyen légitime de résoudre les conflits et de terminer les discussions.

(3) Voir nos 24, 101 à 105, et 174, note 3.

§ 2. — Victoria.

179. — Mais, ainsi que nous l'avons vu (nº 174), Vasquez ne paraît pas absolument convaincu que **Victoria** soit tout à fait de son avis ; et de son temps plusieurs théologiens soutenaient le contraire. Prétendant que Victoria admettait la possibilité d'une guerre juste des deux côtés à la fois, ils se faisaient de cette affirmation un argument pour abandonner la doctrine de saint Thomas, c'est-à-dire celle de Victoria lui-même.

Voici ce qui leur permettait d'attribuer à l'auteur du *De jure belli* une opinion si différente de celle qu'il expose en réalité dans cet ouvrage. Nous avons vu qu'à la question : « La guerre peut-elle être juste des deux côtés à la fois », Victoria répond : « Si on admet l'ignorance invincible de l'une des parties, il peut arriver que la guerre soit juste des deux côtés, en fait, non en droit » (nos 23 et 274).

Mais qu'est-ce que l'ignorance invincible ? « Pour que « l'ignorance soit invincible, il suffit, dit Victoria, qu'on ait « mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable : « *Ad ignorantiam invincibilem satis est quod fecerit humanam* « *diligentiam ad sciendum* » (voir nos 23 et 453).

Dans le *De jure belli*, Victoria ne donne aucun exemple : il se contente de poser les principes, d'une façon très nette et très formelle, indiquant seulement que pour les soldats, il peut facilement arriver qu'ils se battent justement de part et d'autre (voir nº 274).

Mais, dans le *De Indis* (nº 470), il donne les deux exemples suivants d'une guerre juste des deux côtés à la fois.

Si les Indiens veulent empêcher les Espagnols d'user des droits qui sont communs à tous les hommes, comme le droit de faire le commerce, de voyager dans leur pays, de s'y établir, etc., il faut leur faire comprendre et leur faire voir qu'on ne leur veut aucun mal. Si malgré cela, les Indiens veulent employer la force contre les Espagnols, ceux-ci peuvent se défendre et même élever des ouvrages fortifiés pour assurer leur sécurité ; enfin si leurs droits sont violés par les Indiens, *si acceperint injuriam*, ils peuvent avec l'autorisation de leur prince leur faire la guerre et user des droits qui en résultent.

Mais il faut prendre en considération que les Indiens sont naturellement craintifs, pas très intelligents, plutôt simples

d'esprit, et que malgré les efforts que peuvent faire les Espagnols pour les convaincre de leurs intentions pacifiques, ils peuvent agir sous l'empire de craintes bien excusables, quand ils voient devant eux des hommes d'une autre civilisation, armés et plus forts qu'eux. De sorte que, si, sous l'empire de cette crainte, ils chassent ou tuent les Espagnols, ceux-ci auraient certainement le droit de se défendre, mais ils n'auraient pas, une fois la victoire acquise, le droit d'exercer contre eux tous les droits de la guerre. Ils ne pourraient pas, par exemple, les condamner à mort, les dépouiller de leurs biens, s'emparer de leurs villes ; car on ne peut pas dire qu'ils soient coupables et que leurs craintes soient sans excuses : en réalité ils croient se défendre.

Il n'est pas impossible, en effet, ajoute Victoria, que d'un côté il y ait un droit réel et de l'autre une ignorance invincible qui rende la guerre juste des deux côtés à la fois.

Jusqu'ici rien qui ne soit d'accord avec les principes exposés dans le *De jure belli*. Les Indiens sont craintifs, pas très intelligents : ils ont peur de ces hommes armés qui viennent de contrées lointaines, et sous l'influence de cette peur qui contribue encore à fausser leurs idées, ils attaquent les Espagnols, croyant simplement se défendre contre eux. Nous sommes bien là en présence d'une erreur excusable, d'une ignorance invincible ; car les Indiens ont apporté en réalité dans leur appréciation des situations toute la diligence dont ils sont capables. Les Espagnols ont le droit de se défendre, mais non de les traiter comme des coupables. On peut donc admettre que c'est là un second exemple de guerre juste des deux côtés, une guerre qui d'ailleurs, ainsi que le fait remarquer Victoria, est par la suite de circonstances très spéciales défensive des deux côtés.

Mais comment expliquer ce que Victoria ajoute : « Si, par « exemple, les Français occupent la Bourgogne, croyant, par « suite d'une ignorance excusable, qu'elle leur appartient, et « si notre empereur a sur cette province un droit certain, il « peut la reprendre, et les Français peuvent la défendre par « les armes. La même chose peut arriver pour les barbares, et « il faut en tenir compte. Autres en effet sont les droits de la « guerre quand il s'agit d'ennemis coupables et injustes,

« autres lorsqu'il s'agit d'hommes que leur ignorance excuse « de toute faute » (1).

C'est ce dernier passage du *De Indis* qui a fait dire à certains auteurs que Victoria admettait que la guerre pouvait être juste des deux côtés à la fois.

Faisons tout d'abord remarquer qu'en présence des doctrines si formelles et si nettes exposées dans le *De jure belli*, où la question est traitée *ex professo*, on n'a pas le droit de soutenir que Victoria ait professé une autre doctrine, ou abandonné la première, uniquement parce que l'on croit avoir trouvé, dans un autre traité, un passage qui semble en contradiction avec cette doctrine.

La seule chose que l'on puisse admettre, c'est que Victoria a voulu citer un cas où par suite de circonstances spéciales, la guerre pouvait, en fait, mais non pas en droit, être juste des deux côtés, c'est-à-dire donner un autre exemple d'ignorance invincible. D'après son hypothèse, l'empereur a sur la Bourgogne un droit certain, et les Français en sont les possesseurs de bonne foi : or pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'ils aient un titre quelconque en vertu duquel ils ont commencé à posséder, titre sur la valeur duquel ils n'ont jusqu'alors pas eu de doutes, mais dont ils devraient reconnaître l'insuffisance en présence des arguments nouveaux que l'empereur vient leur opposer ; comme le fait même de la possession leur donne un droit, il faudra, pour qu'ils soient tenus de céder leur province, que la supériorité du titre invoqué par l'empereur devienne évidente à leurs yeux.

Or, croyons-nous, ce que Victoria a voulu dire, c'est qu'il est bien difficile, *humainement parlant*, que cela arrive : l'Empereur ne parviendra pas, en fait, à leur persuader que le titre en vertu duquel ils possèdent, joint au fait de la possession, ne leur donne pas le droit de conserver la Bourgogne, et ils se considéreront comme en état de légitime défense vis-à-vis de celui qui vient, les armes à la main, la réclamer. Mais

179. = (1) « Ut sicut Galli tenent Burgundiam cum probabili ignorantia, cre- « dentes pertinere ad eos, imperator autem noster habet jus certum ad illam « provinciam, qui potest illam repetere et illi illam defendere : sic potest contin- « gere cum barbaris et hoc multum est considerandum. Alia enim sunt jura belli « adversus homines vere noxios et injurios, et alia adversus innocentes et igno- « rantes ».

Victoria n'a-t-il pas, en assimilant leur situation à l'ignorance invincible, excédé les termes de la définition qu'il a donnée lui-même de ce genre d'ignorance ? Si, et c'est son hypothèse, le droit de l'empereur est certain, il apparaîtra tel à un tiers impartial, désintéressé dans la question : il apparaîtrait tel aux Français eux-mêmes, s'ils n'étaient pas parties au procès, s'ils n'étaient pas influencés dans leur jugement par le désir qu'ils ont de maintenir les choses en l'état actuel, par l'intérêt qu'ils y trouvent, ou même simplement par le fait qu'on en demande la modification en les menaçant de la guerre, s'ils ne l'acceptent pas de bon gré. Qui soutiendra que leur jugement serait le même, s'ils avaient au contraire le désir de passer sous la domination de l'empereur ? Ce qui revient à dire que dans les conditions où ils se trouvent, leur jugement ne sera pas impartial. Or ce n'est pas là l'ignorance *invincible*, celle dans laquelle on demeure, « bien que l'on ait mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable », à moins que l'on ne remplace dans cette définition le mot : « homme » par celui de « passions humaines ».

Les théologiens qui ont suivi Victoria, du moins certains d'entre eux, ont invoqué son autorité, et soutenu qu'ils ne faisaient que suivre ses enseignements, en prétendant que la guerre pouvait être juste à la fois des deux côtés. Ils se sont écartés, mais dans des proportions beaucoup plus considérables qu'il ne l'avait fait lui-même, de la définition de l'ignorance invincible. Au lieu d'être une impossibilité matérielle de connaître la vérité, comme c'était le cas pour les peuples qui habitaient la Terre promise, ou une impossibilité morale (pour ceux qui, suivant la formule de Victoria, ont mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable), elle devint, avec Molina (n° 180), l'ignorance dans laquelle on se trouve quand on a apporté pour savoir une diligence convenable, et finit par être, avec Valentia (n° 182), assimilée, ce qui suscitait la juste indignation de Vasquez (n° 23), à la divergence de deux opinions probables.

Mais si la guerre est permise et juste des deux côtés lorsque chacun des combattants suit une opinion qu'il croit probable, chacun d'eux sachant d'ailleurs qu'il en est de même pour son adversaire, la guerre devient simplement un moyen de résoudre les conflits ; il n'est plus question de faute ayant

mérité la guerre, ni de coupable. D'où provient alors le droit de se servir du glaive, puisque dans ces conditions le prince qui déclare la guerre ne saurait prétendre qu'il est *minister Dei*, *vindex in iram ei qui malum agit ?*

§ 3. — Molina.

180. — **Molina** (*De justitia et jure*, t. I, disp. 103, 11) admet que la guerre pourrait être juste des deux côtés à la fois, si chacun des adversaires était certain de son droit et convaincu de la mauvaise foi de l'autre.

Si les deux parties sont d'opinions différentes, et que chacune d'elles juge, sans en douter aucunement, que l'objet du litige lui appartient, alors il y a évidemment une des parties qui se trompe ; mais si son erreur est invincible, parce qu'elle a apporté la diligence convenable et qu'elle suit l'avis d'hommes expérimentés et timorés, la guerre sera juste des deux côtés : mais d'un côté *matériellement* et *formellement*, de l'autre *formellement* seulement. Ce serait alors une excellente chose de terminer le litige par une transaction ou de choisir des arbitres au jugement desquels on se conformerait.

Je crois toutefois que cela n'est pas obligatoire, — surtout lorsque l'on n'a pas à craindre d'autres maux très graves, en dehors de ceux qui résultent de la guerre elle-même (1), si aucune des deux parties ne croit que l'autre agisse de bonne foi et ait guerre juste, au moins formellement, et si chacune pense avoir moins de chance de se tromper que son adversaire. Car, si l'une des parties avait des convictions contraires (2), à mon avis, elle serait tenue, ou de transiger avec l'autre, — et alors la plus grande partie devrait être laissée à celle qui aurait commencé à posséder de bonne foi, — ou de consentir à choisir des arbitres qui prononceraient sur le litige. Car, dans ce cas, attendu que les conditions des deux parties sont équivalentes, et que des maux très graves résultent de la guerre, les parties doivent s'en abstenir et terminer le litige par l'un de ces deux moyens.

Mais si chacune des parties est convaincue, sans avoir aucun doute à cet égard, que la chose contestée lui appartient et que l'autre partie est coupable en ne voulant pas se désister, au moins parce qu'elle ne veut pas examiner la question comme il le faudrait, sans passion, aucune d'elles, certainement, n'est tenue d'accepter une transaction ou des arbitres ; car chacune d'elles est juge suprême vis-à-vis de l'autre en cette matière, et elle n'est pas tenue d'abandonner son droit (3).

Et pour cette raison, la guerre est souvent formellement juste des deux côtés à la fois ; mais il est toujours à craindre que l'une des

180. = (1) Ceux qui résultent de la guerre elle-même ne sont-ils donc pas suffisants ?

(2) C'est-à-dire si elle croyait que l'autre partie est de bonne foi, ou si elle croyait l'opinion de son adversaire plus proche de la vérité que la sienne.

(3) Voir **Vasquez**, n° 174.

deux parties au moins ne soit en faute, pour n'avoir pas voulu examiner et étudier la question comme il faudrait et sans passion.

§ 4. — Tanner.

181. — **Tanner** (*op. cit.*, ass. X et XI) pense aussi que la guerre peut être non pas matériellement, mais formellement juste des deux côtés à la fois ; seulement de telles guerres sont contraires à la charité.

« Si, de son côté, l'une des parties a des doutes au sujet du véritable propriétaire, et si l'autre, jugeant sans témérité, n'a aucun doute sur ses droits, celle-ci peut sans injustice revendiquer par la guerre la chose tout entière, quand ni l'une ni l'autre n'est en état de possession. Mais si la première croit absolument que la question est douteuse, elle n'est pas tenue de tout abandonner ; elle peut en raison de son doute demander une compensation convenable.

Mais si cette partie est en état de possession et si elle pense que son opinion a la même valeur, et même peut-être si elle pense que son opinion a une valeur un peu moindre que celle de son adversaire, elle peut conserver le tout, et le défendre par la guerre : par là, on aura une guerre juste des deux côtés à la fois formellement (ce qui n'est pas absurde), mais elle ne le sera pas matériellement et formellement à la fois. Cela résulte de ce qui a été dit, et surtout de ceci : c'est que chaque prince est pour lui-même juge suprême, dans une cause de ce genre (1). Mais il est conforme à la charité de transiger, et si on rejette avec mépris toute transaction, il peut arriver que la guerre, tout en n'étant pas opposée à la justice, le soit à la charité.

Si après avoir fait une étude suffisamment approfondie de la cause, chaque partie était convaincue que l'objet du litige lui appartient, alors ce qui serait de beaucoup le meilleur parti à prendre, ce serait de terminer pacifiquement le litige par une transaction, en divisant la chose entre les deux parties, ou en s'en rapportant à des arbitres. En agissant autrement, on péchera sérieusement contre la charité, à la fois à l'égard de soi-même, du prochain, et de l'Etat : mais il ne semble pas que l'on soit tenu de transiger par la seule justice ; car, en pareil cas, chacun est son propre juge, du moins s'il est de bonne foi convaincu, ainsi que nous le supposons, qu'il a le droit pour lui ;

181. = (1) Il semblerait, quand on lit certains auteurs de cette époque, que le prince est, toutes les fois qu'il s'agit d'un litige avec un autre prince, juge suprême en toutes circonstances, et quelles que soient les conditions du litige. Les scolastiques admettaient seulement que le prince avait le droit de punir des étrangers coupables, qui lui étaient soumis à cause d'une injustice qu'ils avaient commise à son égard. Le prince ne pouvait donc se considérer comme juge que si l'injustice, la faute à punir existait réellement et était certaine : ce qui n'était pas le cas, si les étrangers pouvaient de bonne foi croire à leur droit d'agir ainsi qu'ils le faisaient, soit que la solution de la question en litige fût douteuse, soit que chacun des compétiteurs eût à faire valoir des droits qu'il fallait seulement délimiter.

c'est l'avis de Molina. Toutefois, il a fait une réserve : dans le cas où l'on croirait à la bonne foi de l'adversaire, ou si l'on pense que l'on peut se tromper aussi bien que lui, il estime que l'on est obligé de diviser la chose ou de recourir à des arbitres.

Mais, pour d'autres théologiens, si chacun des deux princes suit son opinion probable, la guerre est juste des deux côtés, et par conséquent permise.

§ 5. — Valentia, Busenbaum, etc.

182. — **Valentia** (*Comment. theolog.*, t. III, disp. III, qu. XVI, *De bello*, punct. 2) (1591), après avoir cité les guerres du peuple d'Israël contre les Amorrhéens, s'exprime ainsi :

« On peut assimiler à ce cas celui où deux princes combattraient l'un et l'autre dans des conditions telles que chacun suivrait son opinion probable (1) et le conseil d'hommes instruits et prudents. Car même celui qui n'aurait pas en réalité juste cause combattrait justement par accident, à cause de son opinion probable ; de même que celui qui agit en justice en suivant son opinion probable, quoique fausse, agit justement, mais par accident » (2).

L'assimilation faite par Valentia entre celui qui veut agir en justice, en suivant son opinion probable, quoique fausse, et celui qui dans les mêmes conditions déclare la guerre nous paraît inadmissible.

Dans le premier cas, en effet, celui qui agit en justice *provoque* un jugement, c'est-à-dire qu'il emploie un moyen *légitime* de donner à son litige une solution *conforme à la justice* ; le second au contraire *prononce* un jugement qui va entraîner la mort d'un grand nombre d'hommes, c'est-à-dire qu'il emploie un moyen que seule *pourrait légitimer la certitude* de son bon droit et de la mauvaise foi de son adversaire : or cette double certitude n'existe pas, puisque dans l'hypothèse indiquée par Valentia, le prince a seulement une opinion probable, et non une certitude de son droit, et que son adversaire suit

182. = (1) Voir **Vasquez**, nos 23 et 174.

(2) Il se trouva même à cette époque de subtils auteurs, qui soutinrent que dans certains cas la guerre pouvait être, en elle-même, c'est-à-dire *matériellement*, et non plus seulement *formellement*, juste des deux côtés à la fois. On trouvera leurs arguments exposés dans **Valentia** (*Comm. theol.*, t. III, disp. III, qu. XVI, *De bello*, punct. 2) et dans **Escobar** (*Univ. theol. moral.*).

également son opinion probable et le conseil d'hommes instruits et prudents, par conséquent, n'est pas de mauvaise foi.

D'autre part, *il n'est aucunement prouvé* que la solution donnée au litige par la guerre amènera le triomphe de la justice : celui qui la déclare peut être vaincu, et même s'il est vainqueur, il n'a pas la certitude que ce soit la justice qui l'emporte, puisqu'il n'est pas certain de son droit, et qu'il n'a qu'une probabilité à cet égard.

Il n'y a donc aucune assimilation à faire entre celui qui emploie un moyen légitime et pacifique de donner à un litige une solution conforme à la justice, et celui qui emploie un moyen illégitime et capable d'entraîner les plus grands maux, pour donner à un litige une solution dont la justice est douteuse. Puisque l'assimilation faite par Valentia est inexacte, elle ne peut lui servir à justifier sa proposition, comme il essaye de le faire.

Il n'est pas malheureusement le seul auteur à la soutenir. **Busenbaum** (*Theol. moralis*, lib. III, pars, I, dub. V, art. 1, *De Bello*, 2) et **Escobar** (*Univ. theol. moralis*, 1663) disent de même, le premier : « qu'il suffit d'avoir une opinion probable au sujet de la justice de la guerre » ; le second :

> La guerre peut être juste des deux côtés à la fois, formellement et par accident : par exemple par suite de ce que chacun des adversaires suit, comme il lui est permis, son opinion probable, — ou par suite d'ignorance invincible chez l'un d'eux.

Lacroix (1707) (*Annotations à la Medulla theologiæ moralis* de Busenbaum, lib. III, pars I, dub. V, art. 1, *De bello*) ne paraît pas s'éloigner non plus de l'opinion précédente :

> « La guerre ne peut être matériellement et en elle-même juste des « deux côtés à la fois, car un seul peut, si on considère la chose en « elle-même, avoir le droit pour lui ; mais elle peut être juste des « deux côtés formellement : car il peut y avoir ignorance invincible, « et chacune des parties peut avoir la conviction d'agir conformément « à la justice ».

Saint Alphonse de Liguori (1755), qui, dans le chapitre : *De Bello* de sa *Théologie morale*, reproduit le texte de Busenbaum en y ajoutant divers commentaires, indique également l'ignorance invincible comme pouvant être la cause d'une guerre juste des deux côtés à la fois ; mais, contrairement à un grand nombre de théologiens antérieurs, il est d'avis que :

« La guerre entraîne d'ordinaire avec elle de tels maux, de tels « dommages pour la religion, les innocents, les femmes, etc., que « pratiquement, elle ne peut presque jamais être regardée comme « juste si on la déclare d'après des probabilités, et non en raison d'une « certitude (lib. III, tract. IV, n° 404 (3) ».

C'est, on le voit, une réaction contre la thèse des probabilistes.

Chapitre V

Les continuateurs de la Doctrine scolastique

183. — Pendant tout le cours des XVIIe et XVIIIe siècles, un certain nombre de théologiens continuèrent cependant à professer la doctrine de saint Thomas et à n'admettre la guerre que comme acte de justice vindicative. **Sylvius**, dans ses *Commentarii in Summâ S^ti Thomæ* (1648), définit ainsi qu'il suit la juste cause (*Quæst.* XL, art. 1) :

D'une manière générale, il n'y en a qu'une, savoir : une injure (violation d'un droit) faite et non réparée. La guerre offensive a pour but la punition ou la satisfaction à obtenir des ennemis. Mais on ne peut punir quelqu'un s'il n'y a pas eu auparavant violation d'un droit, ou si cette violation a été suffisamment réparée...

La guerre est un acte suprême de justice vindicative, et qui dépend de celui qui a le suprême pouvoir de punir...

Comme les princes n'ont pas de juges supérieurs en matière temporelle, de droit naturel, celui qui a violé un droit se trouve soumis à celui dont le droit a été violé : de sorte qu'il peut être puni par ce dernier en proportion de la faute qu'il a commise et du dommage qu'il a causé, à moins qu'il n'ait de lui-même donné satisfaction pour le droit qu'il a violé (voir n° 55, note 1).

Bien loin d'accepter la guerre comme moyen de résoudre un conflit et de la considérer comme juste des deux côtés à la fois entre deux adversaires qui suivent chacun leur opinion probable, Sylvius n'admet pas qu'elle soit permise en cas de doute (qu. IV, concl. 2) :

(3) Voir sur Lacroix et saint Alphonse de Liguori, les deux principaux commentateurs de Busenbaum, n° 171, note 8. Voir également au sujet de ce passage de saint Alphonse de Liguori : **Ad. Tanquerey**, *op. cit.*

Quand, après une étude sérieuse, on doute de la justice de la guerre, s'il s'agit de la question de la justice de la cause, il n'est pas permis de faire la guerre ; car, en présence de doutes de si grande importance, qui mettent en péril la vie de multitudes d'hommes, il faut choisir le parti le plus sûr. S'il s'agit d'une question de possession, celui qui possède n'est pas tenu d'abandonner ; il doit toutefois examiner la question avec ses adversaires, recevoir leurs délégués et écouter leurs raisons (1).

Mayol (SUMMA MORALIS, publiée en 1704) donne de la cause juste la définition textuelle de saint Thomas. Il prend d'autre part dans Victoria la plupart de ses conclusions.

Billuart (SUMMA STI THOMÆ, 1743, TRACTATUS DE CHARITATE, tom. II, art. III, DE BELLO) définit ainsi qu'il suit la cause juste :

Une grave violation du droit, non réparée, ni réparable d'une autre manière.

Et il ajoute :

Il n'y a pas lieu de punir s'il n'y a pas eu auparavant une violation du droit ou si cette violation a été réparée.

Un prince ne peut être soumis à un autre prince que s'il lui a fait une injure (violation du droit), qui n'a pas été réparée et ne peut l'être que par la guerre.

Un prince ne peut pas plus, vis-à-vis des étrangers que vis-à-vis de ses sujets, sévir et se servir du glaive, si ce n'est à raison d'une injustice.

Par cela même qu'entre les princes qui n'ont pas de supérieur, il en est un qui en offense un autre, l'offenseur est soumis à l'offensé en ce sens que l'offensé peut le punir en proportion de la grandeur de l'offense.

Il est, dit-il encore, contraire au droit naturel qu'un particulier soit juge et partie, parce que les particuliers ont d'autres moyens de poursuivre leur droit ; mais il n'est pas contraire au droit naturel qu'une personne publique qui n'a pas de supérieur soit juge et partie, parce qu'elle n'a pas d'autre moyen de poursuivre son droit.

Billuart, comme Mayol, emprunte à Victoria la plupart de ses conclusions.

Telle était la façon dont se présentait et dont on traitait au XVIIe et au XVIIIe siècle la question du droit de guerre. Comment se présente-t-elle et comment la traite-t-on aujourd'hui ?

183. = (1) De même, Ad. Tanquerey (*Synopsis theol. moralis*, 1904) : « Il « faut examiner avec la plus grande prudence les motifs de la guerre, écouter les « objections des adversaires, s'ils acceptent de discuter *ex æquo et bono*, prendre « conseil d'hommes honnêtes et sages, qui parlent en toute liberté, sans haine ni « colère. Cela fait, s'il subsiste quelque doute, il faut recourir à des arbitres ».

Chapitre VI

L'opinion publique et les temps modernes

184. — A une époque où la paix des Nations prenait pour base l'équilibre européen, — équilibre bien instable, puisque, naturellement, chacun de peur de le voir détruit à son détriment, s'efforce de le détruire à son profit, — où d'autre part les rois, que le pouvoir absolu avait accoutumés à considérer leur volonté comme la Loi suprême, se découvraient aisément des droits à toutes les couronnes vacantes ; où s'introduisait dans la politique la notion de la raison d'Etat, c'est-à-dire d'une morale spéciale aux Nations, on comprend aisément que l'esprit public, dérouté et livré à lui-même au milieu des dissensions théologiques des derniers siècles, prit l'habitude de considérer comme justes des guerres dans lesquelles il eût été bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'accuser les ennemis de quelque faute : guerre faite à une nation dont la puissance s'accroît et paraît constituer une menace pour la sécurité présente ou future de l'Etat ; guerre entre deux souverains qui, ayant des droits égaux, laissent aux armes le soin de décider, guerre par laquelle deux Nations mettent fin à un différend économique, relatif aux conditions d'existence ou de bien-être de leurs membres, etc.

L'ennemi, dès lors, n'est plus considéré comme un coupable qu'il faut arrêter et punir ; on a pour lui, comme pour un adversaire dans un duel, de la courtoisie, des égards : « *Messieurs les Anglais, tirez les premiers !* »

On en est revenu en fait à la conception païenne de la guerre : on croit « comme les Romains (1) que la guerre est « juste des deux côtés, et l'on admet que, en vertu d'une sorte « de pacte tacite, le vainqueur deviendra maître des biens et « des territoires du vaincu ».

184. = (1) C'est le reproche que leur fait **Suarez** (voir nos 18 et 371).

Mais que la guerre soit un moyen normal de maintenir l'équilibre entre les Nations, ou de résoudre les conflits d'opinions, d'intérêts, ou d'amour-propre qui s'élèvent entre les peuples, cela soulève deux objections très importantes. Pour admettre la guerre comme voie de droit, il faudrait qu'il fût démontré qu'elle conduit réellement à la justice, ou tout au moins qu'il y a de grandes probabilités pour qu'elle y conduise. Or, comme personne n'oserait soutenir que le vainqueur soit toujours et nécessairement celui qui a le bon droit pour lui, il en résulte que la guerre est une voie de droit déplorable en elle-même, sans parler des maux qu'elle entraîne : du moment où elle donne raison aussi bien à l'un qu'à l'autre, et généralement « aux gros bataillons », elle n'est pas un moyen d'arriver à la justice ; *elle est par conséquent immorale.*

D'autre part, la guerre déchaîne une foule de maux, tant matériels que moraux, et en particulier la mort volontairement donnée à un grand nombre d'hommes. Pour porter une telle atteinte au précepte : « *Tu ne tueras pas* », il faut une raison de la plus haute importance ; telle, par exemple, que la nécessité de défendre l'existence, soit des individus, soit des groupements sociaux nécessaires à l'homme. Mais quand il s'agit de prononcer entre deux opinions également défendables, entre deux prétentions qui, l'une et l'autre, s'appuient sur des arguments valables, de résoudre un point de droit international ou même des conflits d'ordre économique, on peut se demander s'il est légitime d'employer, pour trancher les questions, un moyen qui entraîne « la mort d'un très grand nombre d'hom- « mes, lesquels, ainsi que le fait remarquer Victoria (n° 303), « sont pourtant notre prochain que nous sommes tenus d'ai- « mer, que Dieu a créés, et pour lesquels le Christ est mort ».

Comme nous l'avons vu, on admettait autrefois que la guerre était un acte de justice vindicative ; le prince qui la déclarait était un magistrat statuant en matière criminelle ; cela résulte, comme le fait remarquer Cajétan (2), de la nature même des peines qu'il prononce. Porter devant une telle juridiction des contestations sur le droit d'un roi à un royaume ou sur les droits réciproques de deux nations, c'est comme si l'on portait devant une cour d'assises une discussion entre

(2) Cajétan, *Summula*, v° Bellum ; voir n° 33.

deux particuliers à propos d'un héritage ou d'une question de propriété, en conservant d'autre part, pour celui qui perdrait son procès, les peines criminelles, comme les travaux forcés ou la mort.

Si en effet on peut admettre que Dieu ait donné à l'homme le droit de punir les criminels, même par la mort et par la guerre, afin de maintenir l'ordre et la paix dans la Société dont Il est l'auteur, il paraîtra à beaucoup de chrétiens impossible d'admettre que l'on puisse sacrifier un grand nombre de vies humaines pour résoudre un simple différend, surtout lorsque ce moyen employé ne résout pas ce différend selon le droit et la justice, mais donne raison au vainqueur quel qu'il soit ; ce qui, en somme, a la plus grande analogie avec le duel judiciaire ou le prétendu jugement de Dieu que l'Eglise, comme la raison, a formellement condamné (3).

Les hommes ont essayé de justifier à leurs propres yeux cette barbarie de l'institution internationale, qu'est actuellement la guerre, véritable anachronisme dans des siècles qui se prétendent civilisés et se croient chrétiens. Suivant en cela les deux grandes tendances de l'humanité, la tendance matérialiste et la tendance spiritualiste, ils se sont divisés en deux groupes, et deux écoles différentes ont cherché à donner de la guerre, envisagée comme institution et comme voie de droit, une justification convenable.

185. — L'une de ces Ecoles, que l'on pourrait appeler l'*Ecole matérialiste*, a répondu à la première objection en affirmant le droit du plus fort. Le plus fort est le meilleur, a dit Hegel. Or, il est bon pour l'humanité que ce soient les meilleurs qui la mènent ; il y a donc un droit du plus fort, droit légitime, droit respectable.

Ce qu'on appelle le droit, ont dit d'autres adeptes de cette Ecole, c'est un ensemble d'idées qui ont été imposées par les plus forts. La force ne prime pas le droit : elle le crée, elle en est la preuve, le témoin ; elle marche devant lui. Le vainqueur a raison puisqu'il est le plus fort (4) ; la guerre est donc toujours juste dans ses résultats.

Quant aux hécatombes qui l'accompagnent, elles ne sont

(3) Voir n°s 65 et suiv.

(4) Le vainqueur est le meilleur, et c'est pour cela qu'il est vainqueur (V. Cousin).

qu'un cas particulier d'une loi générale : la lutte pour l'existence. D'ailleurs, et conformément à cette loi, ce sont les plus faibles qui disparaissent, et c'est tant mieux pour l'espèce.

Cette école a trouvé ou cru trouver dans les théories de Darwin son expression scientifique. Logique avec elle-même, elle a appliqué aux hommes les lois qui lui semblaient régir les plantes et les animaux, qui devaient aussi régir l'homme, puisque, n'admettant pas que celui-ci ait une âme, elle ne voit en lui qu'un animal plus perfectionné. Elle a ainsi créé une théorie qu'on a appelée *le Darwinisme social*, et l'a appliquée aux rapports internationaux comme aux rapports sociaux.

Le matérialisme de cette école, son mépris pour la Justice et pour la vie humaine, en a d'ordinaire écarté les idéalistes et particulièrement les Chrétiens (5) ; mais l'explication que certains de ceux-ci ont donnée pour justifier la guerre n'est pas moins erronée que la précédente.

186. — Il est inadmissible, a dit la seconde Ecole, que l'on pourrait appeler l'*Ecole mystique*, que les différends qui s'élèvent entre les nations restent sans solutions ; et puisqu'il n'existe pas de tribunal auquel elles puissent recourir pour les trancher, la guerre est le seul moyen que Dieu ait mis à leur disposition pour les terminer. La guerre est donc nécessaire, fatale : ce n'est point un mal permis par Dieu à la liberté humaine ; elle est voulue de Dieu : « Il a, sur ce chapitre, restreint le pouvoir naturel de l'homme (1) » ; la guerre entre dans le plan divin : « l'homme est chargé d'égorger l'homme » ; elle est une loi du monde, et c'est pour cela qu'elle est divine.

(5) « Il est admis par la nature que l'on défende son droit par la force et par les armes ; mais ce que la nature ne permet pas, c'est que la force soit la cause efficiente du Droit » (*Allocution consistoriale de S. S. Léon XIII*, 11 février 1889).

186. = (1) *Soirées de St-Pétersbourg*, VII[e] entretien. On trouve dans ce même entretien, dont la guerre est le sujet, plusieurs autres propositions qui sont, comme la précédente, pour le moins hasardées et nous paraissent s'écarter singulièrement des doctrines de l'Eglise : on y rencontre également des citations qui sont véritablement des faux en Ecriture sainte. Par exemple, cette phrase : « Dieu aime à s'appeler le Dieu de la *guerre* », que l'on chercherait en vain dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. De ce que Dieu est appelé dans la Bible « le Dieu des *armées* » — et il n'est nullement prouvé qu'il faille entendre par ce mot les armées terrestres — on n'a pas le droit de lui supposer pour la guerre un amour qu'Il n'a jamais manifesté, ni de Lui attribuer un titre qu'Il ne s'est jamais donné, et qui ne saurait Lui convenir, puisque, sauf le cas très rare d'ignorance invincible, toute guerre comporte nécessairement au moins une injustice.

Les adeptes de cette théorie de « la guerre divine » n'invoquent à l'appui de leur thèse que des arguments de sentiment : ils n'apportent aucune preuve ; ils ne peuvent invoquer en leur faveur aucun texte des Ecritures.

D'ailleurs, de deux choses l'une : ou cette phrase « La guerre est divine parce qu'elle est une loi du monde » ne signifie rien, ou elle est en contradiction formelle avec la doctrine catholique.

Si, en effet, elle veut simplement dire que la guerre est, comme tous les crimes, *permise* par Dieu, elle est banale et sans conséquences. Si au contraire elle veut dire que la guerre est *voulue* de Dieu, qu'elle rentre dans le plan divin, que Dieu, dans certains cas, l'impose à l'homme, et que celui-ci n'est pas alors libre de s'y soustraire, comme il n'est pas possible d'admettre que Dieu impose à l'homme une chose mauvaise, il faut soutenir ou que la guerre est un bien, ou qu'elle est un phénomène indépendant de toute morale, un acte neutre, ni bon, ni mauvais.

Or, saint Augustin dit qu'elle n'a pas lieu entre les bons et les bons, mais seulement entre les mauvais et les bons, ou les mauvais et les mauvais (voir n° 8). Saint Thomas la met au nombre des vices opposés à la paix, sur le même pied que les rixes, les séditions et les schismes (voir n° 208). Le pape Nicolas I l'appelle l'œuvre du diable (voir n° 131). L'Eglise, dans ses *Litanies des Saints*, l'assimile à la peste et à la famine (2). Elle la considère comme la suite du péché originel : ce n'est donc pas une loi divine !

On présente habituellement les opinions soutenues par l'Ecole mystique comme étant celles de Joseph de Maistre. Mais il importe de remarquer que dans le VII[e] Entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, il ne les expose pas comme siennes, et n'en prend pas la responsabilité. Il les a mises dans la bouche d'un de ses interlocuteurs, M. de T***, membre du Sénat de Russie, et appelé dans les Entretiens le « Sénateur ». M. de T*** était « orthodoxe », c'est-à-dire schismatique. Quand il s'adresse au « comte », c'est-à-dire à J. de Maistre, il emploie des expressions telles que « *votre* Eglise, *votre* saint Thomas ». Dans tout l'Entretien relatif à la guerre,

(2) « A peste, fame, et bello, libera nos, Domine. »

c'est lui seul qui prend la parole. Le « comte », il est vrai, s'il ne l'approuve pas, ne le contredit pas non plus.

187. — En face des deux Ecoles matérialiste et mystique, s'en dresse une troisième qui, depuis quelques années, a fait de nombreux adeptes : l'*Ecole pacifiste.*

Trop idéaliste pour admettre que la force et le droit se confondent, elle croit que l'homme, être raisonnable, peut et doit réagir contre ce qu'il y a d'anti-social et d'inhumain dans les lois qui régissent les êtres dépourvus de raison. Elle combat donc les théories matérialistes de la première école ; mais au mysticisme des adeptes de la seconde, elle oppose les arguments suivants.

Vous auriez peut-être raison, leur dit-elle, si la guerre conduisait toujours au triomphe du droit. Alors, si elle était un moyen *certain* de parvenir à la justice, nous pourrions admettre que le bien moral qui en résulte l'emporte sur les maux physiques qu'elle entraîne, et l'excuser de contrevenir, dans une mesure si considérable, au précepte « *Tu ne tueras pas* ». Mais l'histoire, l'histoire ancienne comme l'histoire moderne, nous enseigne au contraire que la victoire se décide par des circonstances ou des actes qui n'ont aucun rapport avec la justice.

D'autre part, votre raisonnement pèche par la base ; il serait, sous le bénéfice de la réserve précédente, admissible si vous disiez, ou plutôt si vous pouviez dire : « On ne peut « admettre que les litiges, les contestations entre les nations « ne reçoivent pas de solutions ; or, *comme il n'est pas pos-* « *sible* d'établir un tribunal supérieur ou une institution qui « prononce entre elles, il ne reste que la guerre pour les ac- « corder : donc elle est nécessaire ». Mais vous ne dites pas et vous ne pouvez pas dire cela (1). Vous vous contentez de dire : *comme il n'existe pas* de tribunal supérieur ; mais alors vous n'avez pas le droit de tirer de cette simple constatation d'un fait qui existe, mais qui pourrait cesser d'exister, la consé-

187 = (1) Joseph de Maistre a écrit : « Les nations entre elles sont restées à « l'état de nature ; elles ne peuvent terminer leurs querelles que par les armes », et il a cru trouver dans ce mot la justification de la guerre : il en a prononcé la condamnation. Pourquoi dire : *elles ne peuvent ?* Dites qu'elles ne *veulent* pas. (Le **P. Paquet**, S. J., *Discours* prononcé à Bruxelles le 5 juin 1911, et reproduit dans le *Bulletin de la Ligue des Catholiques français pour la paix*, 2e trimestre 1911).

quence que la guerre est et sera toujours nécessaire, fatale, ni surtout qu'elle est divine.

L'École pacifiste se propose de *créer ce tribunal supérieur*. Elle a pour programme l'établissement de relations juridiques entre les nations, qui ont, vis-à-vis les unes des autres, des droits et des devoirs réciproques (voir n° 525). Elle part de cette idée que la morale et la justice doivent être observées entre les sociétés aussi bien qu'entre les individus, et voudrait arriver à la création d'institutions assurant à chaque nation le bénéfice de cette justice. Sa devise est : « la Paix par le Droit ». Pour le moment, et afin de ménager les susceptibilités des nations, très jalouses de leur souveraineté, elle se contente de leur proposer l'arbitrage obligatoire (2).

Mais que l'on emploie cet euphémisme, ou que l'on propose d'instituer un parlement des nations ou un tribunal international, l'idée fondamentale est toujours la même : soumettre à la discussion, non au sort des armes, les différends internationaux, les faire trancher par l'ensemble des nations civilisées, et créer pour les nations en désaccord l'obligation morale de se conformer à la décision des arbitres ou des juges.

Se bornera-t-on à une obligation morale ? Suffira-t-elle toujours pour que le condamné — disons, si l'on préfère, la partie perdante — se soumette et exécute spontanément la sentence ? On peut espérer qu'il en sera ainsi la plupart du temps. Peut-être faudra-t-il parfois recourir à des sanctions, obliger par des moyens pacifiques la nation condamnée à se conformer à l'arrêt rendu. Peut-être même faudra-t-il dans certains cas recourir à la force et entreprendre une guerre internationale contre la nation rebelle (3). Mais dans ce cas, en admettant qu'une nation soit assez folle ou assez criminelle pour se mettre en révolte contre le reste du monde civilisé, ceux qui composeraient l'armée, ou plutôt la gendarmerie internationale, se présenteraient à elle, non comme des conquérants luttant pour

(2) On ne doit donc pas confondre, comme on le fait parfois, les partisans de cette Ecole avec les « anti-militaristes », les « partisans de la paix à tout prix », etc.

(3) Une telle guerre — nous employons ce mot à défaut d'autre — n'aurait aucunement le caractère de nos guerres actuelles, mais bien celui d'une répression de rébellion, d'une exécution de jugement. Elle serait vraisemblablement rare, comme est rare le cas de résistance des malfaiteurs à la force armée envoyée pour les arrêter. Il faut cependant reconnaître que la chose est possible, surtout de la part de certaines nations, de celles qu'on appelle maintenant les « nations de proie ».

leur avantage ou leur intérêt personnel, mais comme des ministres de la justice venant au péril de leur vie faire exécuter une juste sentence (4).

Il n'est pas possible de n'être pas frappé de l'analogie que présenterait une telle guerre avec celles que la tradition scolastique reconnaissait comme seules justes. L'armée internationale remplirait véritablement le rôle de « ministre de Dieu, « exécuteur de sa justice contre ceux qui font le mal ». Car, en supposant, ce qui est loin d'être impossible, que des garanties suffisantes d'impartialité aient été données aux nations jugées par le Tribunal international, il est incontestable que la nation rebelle aurait « guerre injuste » et aurait par une faute grave « mérité la guerre ».

L'Ecole pacifiste se trouve donc ici d'accord avec la doctrine scolastique. On peut dire de plus que dans ce cas la guerre échapperait à la seule critique sérieuse que l'on peut faire en pratique à la doctrine scolastique, et que Suarez et d'autres théologiens ont signalée : à savoir que c'est la même personne, le prince du pays lésé, qui est à la fois juge et partie.

Chapitre VII

Résumé et conclusions

188. — De tout ce qui précède, il résulte :

1° Qu'il a été professé dans l'Eglise catholique une doctrine du droit de guerre, dont saint Augustin a posé les principes, et dont saint Thomas a donné les formules.

(4) Rien ne ressemble moins à une guerre anarchique qu'une exécution fédérale. On peut déjà l'observer dans les fédérations existantes, comme la Suisse. Il y a quelques années, une guerre civile éclata dans le canton du Tessin. Aussitôt les troupes fédérales arrivèrent pour rétablir l'ordre. Les Tessinois ne les reçurent pas en ennemies. En effet, elles ne vinrent pas dans le canton du Tessin pour causer quelque dommage aux habitants de ce pays, mais pour y faire respecter les droits de tous les citoyens. Aussi les Tessinois ne résistèrent pas un instant aux troupes fédérales : ils ne les attaquèrent même pas. C'est probablement ainsi que se passeraient les choses, si l'Europe devenait une fédération (**Novikow**, *La Fédération de l'Europe*, p. 285).

2° Cette doctrine a été enseignée depuis saint Thomas jusqu'aux dernières années du XVIe siècle par tous ses commentateurs, sans aucune exception. C'est pourquoi nous avons cru pouvoir lui donner le nom de « *Doctrine scolastique du droit de guerre* ».

3° Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la Bible ; elle est au contraire conforme aux conclusions que l'on peut tirer, au sujet du droit de guerre, de l'étude de l'Ancien Testament.

4° Cette doctrine n'est pas contredite par ce que nous savons des idées et des mœurs des premiers chrétiens.

5° On ne trouve dans les écrits des auteurs qui ont vécu depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas aucun passage qui soit en contradiction avec elle. Au contraire, toutes les collections de canons montrent que la doctrine canonique du droit de guerre se confond avec la doctrine scolastique.

6° Quelques canonistes ont défendu, au sujet des infidèles, de l'empereur et du pape, des idées inexactes ; mais ils ne se sont jamais écartés, quant au fond, de la doctrine scolastique du droit de guerre. De plus, les guerres des croisades, approuvées par l'Eglise, rentraient dans la catégorie des guerres justes, telles qu'elles sont définies par cette doctrine.

7° Vers la fin du XVIe siècle, quelques théologiens, sans attaquer en elle-même la doctrine de saint Thomas, crurent pouvoir lui faire certaines adjonctions, qui en étaient en réalité la négation. Il en résulta que, alors qu'un certain nombre de théologiens continuaient encore, dans le courant du XVIIIe siècle, à professer la doctrine scolastique, elle était abandonnée par beaucoup d'autres, au point qu'elle est au XIXe siècle tombée véritablement dans l'oubli.

Au moment où le monde entier sent la nécessité de donner au droit des gens des bases solides, nous avons cru utile de remettre en lumière cette doctrine relative à la guerre, c'est-à-dire à la plus grave des relations internationales, à celle qui est malheureusement la sanction et la garantie de toutes les autres. Après l'avoir exposée, nous avons montré pour quelles raisons elle méritait la sérieuse attention et le respect des catholiques. S'impose-t-elle à eux comme étant la doctrine même de l'Eglise, l'une des règles de la morale chrétienne ? Peut-être un jour une voix autorisée nous le fera-t-elle savoir.

Troisième partie

Documents et traductions

Première Section

Le Décret de Gratien

Chapitre premier

Notice sur le Décret de Gratien

§ 1. — Gratien et son œuvre.

189. — Aux environs de l'année 1150 (1), un moine bénédictin du nom de Gratien, originaire de Chiusi, en Toscane, publia un livre auquel il travaillait depuis 20 ans, dans un monastère de Bologne. Il lui avait donné le titre de *Concordia discordantium canonum* ; car son but n'était pas seulement de rédiger une nouvelle collection de canons, mais d'exposer les différentes parties des canons qui paraissaient en désaccord, d'expliquer leurs variétés et de montrer la concordance de ceux qui présentaient des divergences apparentes.

189. = (1) Il semble probable que le Décret fut terminé vers cette époque : car il contient des canons du IIe concile de Latran (1139) et des lettres décrétales d'Innocent II publiées de 1130 à 1143 (E. Friedberg).

Ce livre se répandit très rapidement et prit bientôt le nom de *Decretum magistri Gratiani*, *Décret du maître Gratien*. De l'Ecole de Bologne où il fut reçu avec enthousiasme, il passa en France et servit de base à l'enseignement du droit canonique tant à Paris que dans les autres écoles. Bientôt, il devint le seul texte que les professeurs commentèrent dans leurs leçons et leurs écrits. Le rôle considérable que joua le *Décret* au Moyen Age, son importance au point de vue de la question de la guerre et de la doctrine scolastique du droit de guerre (2), nous ont fait penser qu'il serait utile de faire précéder notre traduction de quelques indications générales sur l'œuvre de Gratien, les sources auxquelles il a puisé, les modifications ou corrections apportées au *Décret* par les Papes, et aussi de dire quelques mots des collections analogues qui ont paru postérieurement.

Le Décret est divisé en trois parties. La première comprend 101 chapitres auxquels l'auteur a donné le nom de *Distinctions*. La seconde est divisée en 36 *Causes*, subdivisées elles-mêmes en *questions*. La troisième qui porte le titre *De consecratione* ne comprend que cinq *Distinctions*.

Les canons furent d'abord désignés par les premiers mots de leur texte ; mais vers le milieu du XVIe siècle, on prit l'habitude de les désigner par des chiffres.

L'ouvrage de Gratien comprend un assez grand nombre de rubriques qui sont composées par lui et appelées *Dicta Gratiani* ; elles sont d'ordinaire imprimées en caractères spéciaux, ce qui permet de ne pas les confondre avec les textes cités.

Ceux-ci sont extraits des sources suivantes :

1° Les canons dits des apôtres et les canons des conciles, depuis le concile d'Ancyre en 314 jusqu'au second concile de Latran en 1139.

2° Les lettres des papes depuis Anaclet (?) jusqu'à Innocent II (1130-1143) ;

3° Les écrits des saints Pères et de divers écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels : Origène (+ 254), saint Cyprien (+ 258), Eusèbe (+ 340), saint Basile (+ 379), saint Grégoire de Nazianze (+ 390), saint Ambroise (+ 397), saint Jean Chrysostome (+ 407), saint Jérôme (+ 410), saint Augustin (+ 430), saint Isidore de Séville (+ 636), Béde (+ 720), Raban Maur (+ 856), Abbon de Fleury (+ 1004), Lanfranc (+ 1089) ;

4° Gratien cite enfin soit des écrivains séculiers, soit des lois civiles : le Digeste, les Capitulaires des rois franks, etc.

Le Décret de Gratien contenait en outre, à côté de ce que l'anti-

(2) Ainsi qu'on l'a vu (n° 148), tous les textes invoqués par saint Thomas sont empruntés au *Décret*, ou du moins s'y trouvent également.

quité religieuse offrait de plus authentique, de fausses décrétales et certains textes erronés ou incomplets.

Aussi après le concile de Trente décida-t-on de le réviser ; Pie V institua à cet effet, en 1566, une commission composée de cinq cardinaux et de douze docteurs. Le travail dura 14 ans. Enfin l'un des *correcteurs romains*, nom donné aux membres de la commission, devenu pape sous le nom de Grégoire XIII, ordonna par la bulle *Cum pro munere pastorali* d'éditer dans une imprimerie privilégiée les textes révisés, « afin que les textes du droit canonique ainsi cor- « rigés soient mis entre les mains des fidèles, et qu'aucun ne puisse « ensuite rien ajouter, ni changer, ni modifier, ni y insérer non plus « aucune interprétation personnelle ».

Le texte définitif, arrêté le 1er juillet 1580, « non tel que Gratien « l'avait composé, mais tel qu'il aurait dû être composé par lui », car « ce livre était rempli de fautes et d'inexactitudes de textes », fut imprimé à Rome, et l'ouvrage parut en 1582.

§ 2. — Le « Corpus juris canonici ».

190. — Outre le Décret de Gratien qui en forme la première partie, le *Corpus juris canonici* comprend les collections suivantes :

1° *Decretales Gregorii IX* (1227-1239).

L'année même où ce pape monta sur le trône pontifical, il décida de publier une nouvelle compilation des lettres décrétales des papes.

En 1230, il chargea de ce travail Raymond de Peñafort, et quatre ans plus tard, il l'envoyait aux Universités de Bologne et de Paris.

Raymond de Peñafort puisa dans les recueils antérieurs les canons des conciles et les lettres des papes, en particulier d'Alexandre III (1159-1181), de Clément III (1187-1191), de Célestin III (1191-1198), d'Innocent III (1198-1216), d'Honorius III (1216-1227), et enfin de Grégoire IX, les rassembla et les coordonna. Sa collection, connue sous le nom de *Décrétales de Grégoire IX*, comprend cinq livres, divisés en titres, subdivisés eux-mêmes en chapitres.

2° *Liber sextus Decretalium Bonifacii VIII* (1294-1298).

Dans les écoles et dans les tribunaux, des doutes s'étaient élevés, soit sur l'existence, soit sur l'autorité de certaines décrétales : pour mettre un terme à ces incertitudes, Boniface VIII chargea Guillaume, archevêque d'Embrun, Bérenger, évêque de Béziers, et Richard de Sienne, vice-chancelier de l'Eglise romaine, de faire une nouvelle compilation de décrétales. Ce recueil, qui porte le nom de *Sexte*, fut envoyé en 1298 aux Universités pour être utilisé par les écoles et par les tribunaux. Il contient, avec des décisions des deux conciles de Lyon, de 1245 et 1274, des décrétales des papes, et particulièrement de Boniface VIII.

3° *Clementinæ vel Constitutiones Clementis V* (1305-1314).

Elles contiennent presque exclusivement des décrétales de Clément V, dont une partie sont des décisions du concile général de Vienne ; ce fut Jean XXII qui les transmit aux Universités après la mort de son prédécesseur.

4° *Extravagantes const. Joannis XXII* (1316-1334) *et communes.*

Ce recueil comprend des décrétales de différents papes, de Martin IV (1281-1285) à Sixte IV (1471-1484). Il est divisé en deux parties. La première comprend exclusivement des constitutions de Jean XXII ; la seconde, les autres décrétales, que l'on appelle *extravagantes communes*.

Chapitre II

Traduction de la Causa XXIII

La question de la guerre est traitée dans la seconde partie du *Décret* ; elle forme la matière d'une partie de la *Causa XXIII*, en particulier des deux premières *questions* de cette « Cause ». Nous donnerons donc la traduction de ces deux « questions ». Quant aux canons contenus dans les autres questions de la Cause XXIII, et qui se rapportent à notre sujet, on les trouvera, soit à la suite de la traduction, soit dans le corps de notre ouvrage.

CAUSA XXIII

Exposé de Gratien

191. — Certains évêques sont tombés dans l'hérésie avec les populations qui leur étaient confiées : ils ont même essayé, en employant les menaces et les mauvais traitements, d'entraîner dans leur hérésie les catholiques des régions voisines : ce que voyant, le Saint-Siège apostolique a donné aux évêques catholiques de ces régions, qui ont reçu de l'empereur la juridiction civile, l'ordre de défendre les catholiques contre les hérétiques et de s'efforcer de ramener ceux-ci à la vraie foi par tous les moyens en leur pouvoir. Les évêques, ayant reçu ces ordres du Siège apostolique, ont rassemblé des troupes et commencé à combattre les hérétiques, soit ouvertement, soit par embûches. Enfin, les uns ayant été tués, d'autres privés de leurs biens ou de leurs bénéfices ecclésiastiques, d'autres enfin mis en prison ou dans des cachots, ils sont revenus de force à l'unité de la foi catholique.

(Qu. 1.)
On demande, en premier lieu, si faire la guerre est un péché ?
(Qu. 2.)
Ensuite, ce que c'est que la guerre juste, et comment les fils d'Israël en entreprenaient de semblables ?
(Qu. 3.)
Troisièmement, si l'on doit employer les armes pour repousser l'injustice qui menace ses alliés ?
(Qu. 4.)
Quatrièmement, s'il faut exercer la vindicte ?
(Qu. 5.)
Cinquièmement, si c'est un péché de la part du juge ou de l'exécuteur de mettre à mort des coupables ?
(Qu. 6.)
Sixièmement, si les méchants doivent être contraints au bien ?
(Qu. 7.)
Septièmement, si l'on doit enlever aux hérétiques leurs biens et ceux de l'Église, et si celui qui possède les choses ainsi enlevées aux hérétiques doit être considéré comme possesseur des biens d'autrui ?
(Qu. 8.)
Enfin, huitièmement, si les évêques, et en général tous les clercs, peuvent prendre les armes, soit de leur propre autorité, soit sur l'ordre du Siège apostolique, ou de l'empereur ?

QUESTION I

192. — Gratien. Il semble que l'on pourrait conclure que la doctrine de l'Evangile est opposée à toute espèce de guerre, du fait que toute guerre a pour but ou de repousser ou de venger une injure ; or repousser l'injure que l'on veut nous faire ou faire à nos alliés, cela est également défendu par la loi évangélique. Quand il nous est dit : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, tendez-lui l'autre joue » (1), et « Si quelqu'un vous force de faire mille pas avec lui, faites-en encore deux mille autres » (2), ou la parole de l'apôtre aux Romains : « Ne vous défendez pas, très chers ; laissez place à la colère » (3), ne voyons-nous pas qu'il nous est défendu de repousser l'injure faite à notre personne ?

§ 1. — De même, lorsque Pierre voulut défendre son maître avec une épée, celui-ci lui dit : « Remets ton épée dans le fourreau : penses-tu que « je ne puisse pas prier mon Père ; et il m'enverrait plus de douze mille « légions d'anges ? » (4). On dit aussi que saint André, voyant s'approcher de lui une foule qui voulait l'arracher des mains d'un juge inique et le soustraire à une injuste mort, lui enseignait la patience par la parole et par l'exemple, et la priait de ne pas empêcher son martyre. Tous ces préceptes et ces exemples ne nous avertissent-ils pas que nous devons sup-

191. = (1) Si quis te percusserit in unam maxillam, præbe ei et alteram (Matt., V, 39).

(2) Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo duo millia (*ib.*, 41).

(3) Non vos defendentes, carissimi, sed date locum iræ (*Ad Rom.*, XII, 19).

(4) Converte gladium tuum in vaginam : an putas quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim millia legiones angelorum ? (Matt., XXVI, 52 et 53.)

porter patiemment tant les injures qui nous sont faites que celles dont nos amis sont les victimes et, au lieu de recourir aux armes, nous préparer, à l'exemple de Jésus et d'André, à une patience semblable ?

§ 2. — Il est dit dans les *Proverbes* : « C'est à moi qu'appartient la vengeance, et c'est moi qui l'exercerai, dit le Seigneur » (5). Dans l'Evangile : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » (6), et aussi quand le père de famille donne ses ordres à ses serviteurs qui veulent arracher l'ivraie : « Laissez tout croître jusqu'à la moisson, et alors je dirai aux moissonneurs : Rassemblez d'abord l'ivraie, et liez-la en bottes pour la brûler » (7).

§ 3. — De même, à propos de ce roi qui avait célébré les noces de son fils, et qui avait envoyé ses armées, celles des anges, semble-t-il, il est dit qu'il mettra à mort les meurtriers des prophètes et des apôtres qui, convoqués aux noces, ont refusé de venir (8). Saint Paul, dans l'*Epître aux Romains,* dit : « Ne vous jugez pas les uns et les autres » (9) ; puis : « Qui « donc es-tu toi qui condamnes le serviteur d'autrui ? S'il tombe ou s'il « demeure ferme, cela regarde son maître. Soit que nous vivions, soit « que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. C'est pour cela « que le Christ est mort et qu'Il est ressuscité, afin d'être le Maître des « vivants et des morts » (10).

Est-ce que tous ces préceptes ne nous commandent pas de laisser à la divine justice le soin de punir les coupables ? Et comme, ainsi qu'on l'a dit plus haut, toute milice paraît instituée dans le but de repousser une injure ou de la punir, et que ce sont là deux choses défendues par la loi évangélique, il semble bien que faire la guerre soit un péché. Aussi le pape Grégoire dit-il (11) :

CAN. I : *Les guerres matérielles sont la figure des guerres spirituelles.*

193. — Si les luttes corporelles n'étaient pas l'image des luttes spirituelles, jamais, je pense, les apôtres n'auraient conseillé de lire dans les églises les livres historiques des Hébreux aux disciples du Christ, qui est venu sur la terre pour enseigner la paix. Quelle utilité pourraient avoir ces récits de combats pour ceux à qui il a été dit par Jésus : « Je vous donne la Paix, je vous laisse la Paix » (1), et à qui l'apôtre a ordonné et dit :

(5) Cette phrase ne se trouve pas dans le *Livre des Proverbes*, mais dans l'*Epître* de saint Paul *aux Romains*, chap. XII, 19 : « Scriptum est enim : mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus », et dans l'*Epître aux Hébreux*, chap. X, 30 : « Scimus enim qui dixit : Mihi vindicta et ego retribuam. » — Dans le *Deutéronome*, chap. XXXII, on lit : « Mea est ultio et ego retribuam in tempore » (verset 35), et « Reddam ultionem hostibus meis et his qui oderunt me retribuam » (verset 41) ; dans l'*Ecclésiaste* (chap. XXVIII, 1) : « Qui vindicari vult, a Domino inveniet vindictam. »

(6) Nolite judicare et non judicabimini (Matt., VII, 1).

(7) Sinite utraque crescere usque ad messem, et tunc dicam messoribus : Colligite zizania, et alligate fasciculos ad comburendum (Matt., XIII, 30).

(8) Matthieu, XXII, 2 à 7.

(9) Nolite invicem judicare (*Ad Rom.*, XIV, 4).

(10) Tu quis es qui judicas servum alienum ? Suo domino stat aut cadit. Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus. In hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur (*Ad Rom.*, XIV, 4, 8, 9).

(11) Le texte reproduit par le Can. I se trouve dans **Origène**, homélie 15, n° 1, *in librum Josué*.

193. = (1) Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis (Joan., XIV, 27).

« Ne vous vengez pas ; mais acceptez plutôt l'injure, souffrez plutôt la déloyauté » (2). L'apôtre savait que nous n'aurions plus à combattre corporellement, mais spirituellement contre les ennemis de nos âmes ; aussi, comme un chef d'armée, il donne aux soldats du Christ l'ordre « de revêtir l'armure de Dieu pour résister aux perfides attaques du démon » (3).

Gratien. — A cela on répond : ces préceptes de patience ne concernent pas tant les actes extérieurs que la disposition du cœur.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son Sermon sur le fils du centurion (4) :

CAN. II (1) : *C'est dans les qualités de l'âme et non dans les actes extérieurs du corps qu'il faut appliquer les préceptes de patience.*

194. — L'homme juste et pieux craignant Dieu doit être prêt à supporter patiemment la méchanceté de ceux qu'il désire voir ramenés au bien : son but doit être d'augmenter le nombre des bons, et non d'accroître lui-même celui des méchants, en se joignant à eux par une méchanceté semblable à la leur. Aussi les préceptes de Jésus-Christ regardent-ils plutôt la disposition du cœur que ce qui se fait au dehors, et tendent-ils à nous faire conserver au dedans la patience et la charité, tout en faisant au dehors ce qui paraîtra le plus utile pour ceux dont nous devons désirer le bien.

§ 1. C'est ce que Jésus-Christ même, ce parfait modèle de patience, nous a fait voir clairement, lorsqu'ayant été frappé sur la joue, Il répondit : « *Si j'ai mal parlé, faites-le voir* ; *mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappez-vous* ? (2) » A prendre donc son précepte à la lettre, Il ne l'a point accompli, puisqu'Il n'a point tendu l'autre joue, et qu'au contraire Il parla de manière à empêcher celui qui l'avait outragé d'accroître son injure. Cependant Il était venu dans la disposition, non seulement d'être frappé au visage, mais même de mourir sur une croix pour ceux qui le traitaient de la sorte, pour lesquels Il disait à son Père du haut de cette croix : « *Mon père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.* » (3)

§ 2. On trouverait de même que saint Paul n'a pas non plus observé le précepte de son Maître et de son Seigneur, lorsqu'ayant été frappé aussi au visage, il dit au prince des Prêtres : « *Dieu vous frappera, muraille blanchie ! Vous êtes ici pour me juger selon la loi, et contre la loi vous commandez qu'on me frappe.* » (4) Et comme ceux qui étaient présents lui disaient :

(2) Nos vosmetipsos vindicantes ; sed magis injuriam percipite, et magis fraudem patimini (I. *ad Corinth.*, VI, 7). Le texte exact est : « Jam quidem omnino delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis ? Quare non magis fraudem patimini ? »

(3) Induite vos armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli (*Ad Ephes.*, VI, 11).

(4) Ce passage se trouve en réalité dans la *Lettre 5*, *ad Marcellinum* (anno 412).

194. = (1) Ce Can. II se trouve dans **Anselme de Lucques**, XIII, 3 (voir n° 145) et dans **Polycarpe**, VII, 7, 7 ; les paragraphes 4 et 5 sont reproduits dans **Yves de Chartres** (*Décret*, X, 107 ; *Panorm.*, VIII, 42).

(2) Si male locutus sum, exproba de malo ; si autem bene, quid me cœdis (Joan., XVIII, 23) ?

(3) Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt (Luc, XXIII, 34).

(4) Percutiet te Deus, paries dealbate : sedes me judicare secundum legem, et contra legem jubes me percuti (*Act.*, XXIII, 3).

« Vous injuriez le prince des Prêtres ? », il leur répondit d'une manière ironiquement moqueuse : « *Je ne savais pas, mes frères, que ce fut le prince ; car il est écrit : Tu ne maudiras point le prince de ton Peuple !* » (5) Il voulait ainsi faire comprendre à ceux qui en auraient l'intelligence que déjà la muraille blanchie, c'est-à-dire la figure du sacerdoce des Juifs, avait été anéantie par l'avènement de Jésus-Christ ; car, d'ailleurs, il n'était pas possible que saint Paul, qui avait grandi au milieu du peuple Juif et était docteur de la loi, ne connût point le prince des Prêtres, et il était trop connu lui-même de ceux qui étaient là présents pour les tromper en disant qu'il ne le connaissait pas. C'est donc dans la disposition du cœur qu'il faut toujours accomplir ces préceptes de patience, en sorte que la charité qui empêche de rendre le mal pour le mal soit toujours dans la volonté.

§ 3. *Mais cela n'empêche pas qu'on doive imposer malgré eux aux méchants bien des choses par une sévérité charitable,* qui considère ce qui leur est utile plutôt que ce qui leur plaît. Car, avec quelque sévérité qu'un père châtie son fils, il ne se dépouille jamais de l'affection paternelle ; qu'il fasse donc ce qu'il ne veut pas, et qu'il se plaigne, celui qui, malgré lui, sera guéri par la douleur.

§ 4. C'est pourquoi, si ces préceptes de Jésus-Christ s'observaient sur la terre dans la République chrétienne, la guerre même ne se ferait pas sans charité, mais seulement pour procurer plus facilement aux vaincus la participation à la piété et à la justice. Car il est utilement vaincu, celui à qui on enlève la liberté de commettre l'iniquité, parce qu'il n'y a rien de plus malheureux que le bonheur des pécheurs, par lequel l'impunité s'alimente, et la mauvaise volonté, cet ennemi intérieur, se fortifie.

Et un peu plus loin : § 5. Si la discipline chrétienne condamnait toutes les guerres, il eût été dit dans l'Evangile aux soldats qui demandaient un conseil pour se sauver, de jeter leurs armes et de se retirer de la milice. Or il leur a été dit : « N'opprimez personne ; contentez-vous de votre solde. » A ceux à qui il est dit de se contenter de leur solde, il n'est pas défendu d'être soldats (6).

CAN. III (1) : *Beaucoup de ceux qui portent les armes peuvent plaire à Dieu.*

195. — Saint Augustin, Lettre 207 (*lire* : 305, *ad Bonifacium*, anno 417).

Ne croyez pas que personne de ceux qui portent les armes ne puisse plaire à Dieu. De leur nombre était le saint roi David, à qui Dieu rendit un si glorieux témoignage, ainsi qu'un grand nombre de justes de la même époque ; de leur nombre était aussi ce centurion qui dit au Seigneur : Je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit (2).

§ 1. Songez donc avant tout, quand vous vous armerez pour le combat, que votre courage corporel lui-même est un don de Dieu ; ainsi vous songerez à ne pas faire, d'un don de Dieu, usage contre Dieu lui-même.

(5) Nescivi, fratres, quia princeps est. Scriptum est enim (*Ex.*, XXII, 28) : « Principi populi tui non maledices » (*Act.*, XXIII, 5).

(6) Neminem concusseritis : estote contenti stipendiis vestris. Le texte exact de l'Evangile (Luc, III, 14) est le suivant : « Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis ; estote contenti stipendiis vestris. »

195. = (1) Ce canon se trouve dans **Anselme de Lucques**, XIII, 4 (voir n° 145) ; dans **Yves de Chartres**, *Décr.*, X, 126 ; dans **Polycarpe**, VII, 13, 12.

(2) Non sum dignus ut intres sub tectum meum (Matt., VIII, 8).

La foi promise doit être gardée même envers un ennemi contre lequel on est en guerre : combien plus encore envers l'ami en faveur duquel on combat.

Nous devons vouloir la paix, et ne faire la guerre que par nécessité (3), afin que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous conserve dans la paix. Car on ne cherche pas la paix pour préparer la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Soyez donc pacifiques, même en combattant, afin d'amener, par la victoire, ceux que vous combattez au bonheur de la paix. Le Seigneur a dit : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (4). » Mais si la paix de ce monde est si douce pour le bonheur temporel des hommes, combien plus douce encore est la paix divine pour la félicité éternelle des anges ! Que ce soit donc la nécessité et non la volonté qui accable l'ennemi qui nous combat. De même que la résistance et la rébellion autorisent la violence, de même la miséricorde est due au vaincu captif, surtout lorsqu'il n'y a point de crainte de voir la paix troublée par lui.

CAN. IV (1) : *Quelles choses sont en droit répréhensibles dans la guerre.*

196. — Saint Augustin, *Contrà Manichœos*, id est, lib. XXII *contra*, *Faustum*, c. 74 et 75).

Que trouve-t-on à blâmer dans la guerre ? Est-ce le fait qu'on y tue des hommes qui doivent tous mourir un jour, afin que les vainqueurs soient maîtres de vivre en paix ? Faire ce reproche à la guerre est le fait d'hommes pusillanimes, non d'hommes religieux. Ce qu'on blâme, à juste titre, dans la guerre, c'est le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme inapaisée et implacable, la fureur des représailles, la passion de la domination, et autres sentiments semblables. Il arrive souvent que pour punir ces excès avec justice, il faut que les hommes de bien eux-mêmes entreprennent de faire la guerre, soit sur l'ordre de Dieu, soit sur l'ordre d'un gouvernement légitime, et luttent contre la violence de ceux qui résistent, lorsqu'ils se trouvent dans une telle situation qu'ils soient forcés justement, soit à prescrire de semblables mesures, soit à se conformer à de telles prescriptions. C'est pourquoi Jean n'ordonne pas aux soldats d'abandonner le métier des armes ; c'est pourquoi aussi le Christ conseille de payer le tribut à César (2) ; car, c'est à cause des guerres qu'il est nécessaire de donner une paie aux soldats. Mais l'ordre naturel, qui veut la paix entre les mortels, demande que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent aux princes.

§ 1. Mais, même lorsque la guerre est faite avec des pensées de cupidité humaine, elle ne peut nuire aux saints, sur lesquels nul n'a de pouvoir, s'il ne lui a été donné d'en haut (3). Car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu (4), soit qu'Il ordonne, soit qu'Il permette. Donc un homme juste, si par hasard il lui arrive de faire la guerre sous un roi

(3) Pacem habere voluntatis, bellum autem debet esse necessitatis. Une autre version porte : Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas.

(4) Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur (Matt., V, 9).

196. = (1) Ce canon se trouve reproduit en partie dans **Yves de Chartres** (*Decret.*, X, 110 ; *Panorm.*, VIII, 45 et suiv.).

(2) Matth., cap. XXII.

(3) Joann., cap. XIX.

(4) *Ad Rom.*, XIII, 1.

même sacrilège, peut sans manquer à la justice combattre sur son ordre, si, observant cet ordre au lieu de la paix, il est certain que cet ordre n'est pas contraire à la loi de Dieu, ou du moins s'il n'est pas certain qu'il lui soit contraire : de sorte qu'il pourra se faire que l'iniquité de l'ordre rende le roi coupable, tandis que l'obéissance à cet ordre laissera le soldat innocent.

Can. V : *Faire la guerre n'est pas un péché.*

197. — Saint Augustin, *in Libro de verbis Domini,* tractatu XIX (1).

Faire la guerre n'est pas un péché ; mais faire la guerre en vue du butin est un péché ; de même, s'occuper des affaires de l'Etat n'est pas un crime ; mais les gérer dans le but d'augmenter ses richesses est une chose condamnable. C'est pourquoi on a très sagement constitué une paie pour les soldats, afin d'éviter que, pour recouvrer leurs frais, ils ne se transforment en brigands.

§ 1. Le Seigneur lui-même a dit : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César » (2). Il faut donc supporter ce que César prescrit, accepter ce qu'il commande ; mais ce qui est intolérable, c'est de voir des exacteurs accumuler le butin.

§ 2. Les soldats, qui interrogèrent Jean, lui dirent : « Et nous, que devons-nous faire ? » Il leur répondit : « N'usez de violence ni de fraude envers personne ; mais contentez-vous de votre solde ». Tous ceux qui combattent doivent observer ce précepte ; car l'Ecriture ne parle pas seulement des soldats qui font partie de l'armée, mais de tous ceux qui portent le signe de la milice, et qui par leurs charges sont assimilables aux soldats ; cet avis concerne donc les soldats et tous ceux qui défendent ou gouvernent l'Etat. Quiconque, recevant un traitement public, cherche à prendre davantage, se trouve condamné par la parole de Jean, comme un trompeur et un concussionnaire.

Can. VI (1) : *Elles sont conformes à la paix, les guerres faites pour réprimer les méchants et délivrer les bons.*

198. — Saint Augustin, *De diversis Ecclesiæ observationibus* (2).

Chez les vrais serviteurs de Dieu, les guerres elles-mêmes sont pacifiques ; car elles sont faites, non par cruauté ou par cupidité, mais en vue de la paix, pour réprimer les méchants et délivrer les bons.

197. = (1) Ce passage de saint Augustin se trouve en réalité dans le *Sermon* 82. Il est reproduit dans **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 125 ; *Panorm.*, VIII, 60 ; *Coll. trium. part.*, III, 20, 51.

(2) Reddite quæ Dei sunt Deo, et quæ sunt Cæsaris Cæsari (Matt., XXII, 21).

198. = (1) On trouve ce même canon dans **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 105 ; *Coll. trium. part.*, III, 20, 35.

(2) Il n'existe pas de livre de saint Augustin portant ce titre, et l'on ne retrouve pas dans les œuvres actuellement connues de saint Augustin le passage cité par le *Décret* ; mais les idées qu'il exprime se rencontrent en divers endroits. Ainsi, dans la lettre 205, *Ad Bonifacium* : « Soyez donc pacifiques, même en combattant, ayant pour but d'amener, par la victoire, ceux que vous combattez au bonheur de la paix » (voir n° 51). De même dans la *Cité de Dieu*, lib. XIX, 12 : « La paix est donc la fin désirable de la guerre : car tout homme, en faisant la guerre, désire la paix. » Voir également Can. III, n° 195.

CAN. VIII (1) : *C'est un grand mérite pour l'armée de mettre son obéissance au service de l'Etat.*

Grégoire I à tous les soldats de Naples (Lib. XII, *Epist.* 24) (anno 592).

199. — Parmi les autres mérites de l'armée, son principal honneur est de mettre son obéissance au service de l'Etat, et d'obtempérer aux ordres donnés pour l'utilité commune, comme récemment nous avons appris que vous l'aviez fait, en obéissant, vous conformant aux lettres par lesquelles nous avons chargé de la garde de la Ville le tribun Constantin, homme de grande valeur, et en donnant l'exemple de l'obéissance qui convient au dévouement militaire. Nous vous avertissons donc par les présentes de continuer, comme vous l'avez fait, d'obéir complètement audit tribun, pour l'utilité de vos maîtres sérénissimes et pour la conservation de la Ville : vous augmenterez ainsi par votre vigilance et votre sollicitude présentes tout le bien que, nous le reconnaissons, vous avez fait jusqu'à ce jour.

Gratien. — De tout ce qui précède, on peut conclure que faire la guerre n'est pas un péché, et que les préceptes de patience doivent être observés dans l'intérieur du cœur, mais non dans les actes extérieurs du corps.

QUESTION II

Sur la question de savoir ce que c'est que la guerre juste, Isidore dit (*Etym.*, XV) (1) :

CAN. I. (2) : *Qu'est-ce que la guerre juste ?*

200. — La guerre juste est celle qui est faite d'après un édit pour reprendre des choses enlevées ou pour repousser les ennemis (3).

§ 1. Le juge est ainsi nommé parce qu'il dit le droit au peuple, ou parce qu'il se prononce sur le droit.

Se prononcer sur le droit, c'est juger avec justice ; car il n'y a pas de juge, s'il n'y a pas en lui la justice.

CAN. II : *Il n'importe en rien à la justice que l'on combatte ouvertement ou en tendant des pièges.*

Saint Augustin, *In lib. quæstionum* (VI, qu. 10).

201. — Le Seigneur notre Dieu ordonna à Josué d'employer un stratagème, c'est-à-dire de mettre les guerriers en embuscade pour tromper l'ennemi. Ceci nous montre qu'il n'y a en cela aucune injustice de la part de ceux qui font justement la guerre, afin que le juste, en cette matière, considère surtout qu'il ne doit entreprendre la guerre que dans les cas où elle est permise. Car elle n'est pas toujours permise. Mais quand on a entrepris une guerre juste, que l'on combatte ouvertement ou avec des stratagèmes, cela n'intéresse nullement la justice. On a coutume d'appeler justes les

199. = (1) Reproduit dans **Anselme de Lucques**, XIII, 9 (voir n° 145).

200. = (1) Cette définition de saint Isidore se trouve : Lib. XVIII, cap. 1, n° 2.

(2) **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 116, et *Panor* , VIII, 54 ; *Coll. trium part.*, III, 20, 45 ; *Coll. Cæs.*, VIII, 11.

(3) Justum est bellum quod ex edicto geritur de rebus repetendis aut propulsandorum hominum causa.

guerres qui ont pour but de venger des injures, lorsqu'il faut contraindre par la guerre une ville ou une nation qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les siens, ou restituer ce qui a été pris injustement.

Mais sans aucun doute est également juste ce genre de guerres que Dieu ordonne, Lui qui sait ce que chacun mérite ; dans ce genre de guerre, le chef de l'armée ou le peuple lui-même doivent être considérés, non comme les auteurs de la guerre, mais plutôt comme des ministres [de Dieu].

Gratien. — Puisque la guerre juste est celle qui est faite en vertu d'un édit qui a pour but de venger des injures, on peut se demander comment les fils d'Israël entreprenaient des guerres justes.

Saint Augustin a écrit à ce sujet, *In quæstionibus Numeri* [qu. XLIV, c. 20].

CAN. III (1) : *On refusait aux enfants d'Israël de passer sans causer aucun dommage, et pour ce motif ils firent justement la guerre.*

202. — Il faut bien remarquer pour quelle raison les enfants d'Israël firent justement la guerre aux Amorrhéens. C'est que ceux-ci leur refusaient le droit de passer sans causer de dommage, droit qu'il est équitable d'accorder, d'après les justes règles du droit de la société humaine.

QUESTION III

. . . .

CAN. V : *Il est tout à fait conforme à la justice de défendre sa patrie par les armes contre les barbares.*

Saint Ambroise († 397), *De officiis*, lib. I, cap. 27 (1).

203. — La force qui défend par les armes la patrie contre les barbares, qui protège les faibles, ou garantit ses alliés contre les attaques des brigands, est tout à fait conforme à la justice.

CAN. VI (1) : *Il rend service au voleur ou au pirate celui qui lui affaiblit les membres.*

Saint Jérôme († 410), *Super Sophoniam*, c. 1.

204. — Quand quelqu'un diminue la force du voleur ou du pirate, et les rend faibles, leur faiblesse leur est avantageuse ; car leurs membres, dont ils faisaient antérieurement un mauvais usage, une fois débilités, cesseront de faire le mal.

202. = (1) **Yves de Chartres**, *Decr.*, X, 119 ; et *Panor.*, VIII, 57 ; *Coll. tr. Part.*, III, 20, 47.

203. = (1) **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 97 ; et *Panorm.*, VIII, 34 ; *Coll. trium Part.*, III, 20, 30.

204. = (1) **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 113 ; et *Panorm.*, VIII, 50 ; *Coll. trium Part.*, III, 20, 41.

205. = (1) **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 120 ; et *Panorm.*, VIII, 58 ; *Coll. trium Part.*, III, 20, 48 ; *Coll. Cæs.*, VIII, 112.

CAN. VII (1) : *Celui qui ne repousse pas l'injure faite à ses alliés est semblable à celui qui la fait.*

Saint Ambroise, *De officiis*, lib. I, c. 36.

205. — La règle de la vertu, c'est, non pas de faire, mais de repousser l'injure. Celui qui, le pouvant, ne protège pas son allié contre l'injustice, est aussi coupable que celui qui la commet. C'est ainsi que tout d'abord Moïse fit l'essai de sa force naissante ; car ayant vu un Hébreu victime d'une injustice de la part d'un Egyptien, il le défendit de telle sorte qu'il terrassa l'Egyptien et le cacha dans le sable. Salomon dit aussi : « Délivrez celui que l'on conduit à la mort » (2).

QUESTION IV

CAN. XXXVI (1) : *De qui peut-on dire qu'il prend le glaive ?*

206. — Saint Augustin, *Cont. Faust.*, lib. XXII, c. 70.

Celui-là prend le glaive qui s'arme pour verser le sang d'un autre, sans qu'aucune autorité supérieure et légitime le lui ordonne ou le lui permette.

(2) *Proverbes*, XXIV, 11.

206. = (1) **Yves de Chartres**, *Dec.*, X, 110 ; *Pan.*, VIII, 112.

Deuxième Section

La question « De Bello » dans saint Thomas d'Aquin

Chapitre premier

Notice sur saint Thomas d'Aquin

§ 1. — Sa vie.

207. — Saint Thomas appartenait à la famille des comtes d'Aquin, dans le royaume des Deux-Siciles. Deux de ses frères occupaient des postes importants dans l'armée de l'empereur Frédéric.

Il naquit près d'Aquin, au château de Rocca-Secca, au commencement de l'année 1225, suivant les uns, ou de l'année 1227, suivant les autres. Cette dernière date paraît plus probable. A l'âge de cinq ans il fut, conformément à la coutume en usage dans les grandes familles du royaume, confié aux moines du Mont-Cassin, chargés de le former à la piété et aux belles-lettres. Mais lorsqu'il eut atteint sa dixième année, l'abbé du Mont-Cassin, qui était son oncle paternel, constatant les dispositions exceptionnelles de son neveu, conseilla à sa famille de lui faire suivre les leçons de maîtres spéciaux. Il fut en conséquence envoyé à Naples pour y étudier les humanités et la philosophie. En 1243, il entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs. Ceux-ci craignant que sa mère, qui l'avait vu avec regret prendre l'habit religieux, n'employât les prières ou les menaces pour le lui faire quitter, l'envoyèrent à Rome d'où on le fit partir pour la France. Mais pendant le voyage, tandis qu'il se reposait auprès d'une fontaine à Aquapendente, en Toscane, ses frères, qui vivaient à la cour de l'empereur Frédéric et avaient été avisés de son départ par des lettres de leur mère, l'enlevèrent à ses compagnons de voyage et le reconduisirent à la maison paternelle. Il y fut retenu depuis le mois de

septembre 1243, pendant plus d'une année, durant laquelle sa mère s'efforça par tous les moyens de lui faire abandonner ses projets. Enfin un jour, il put s'échapper par une fenêtre, et se rendit à Naples et de là à Rome.

Le vénérable Jean le Teutonique l'emmena avec lui à Cologne où enseignait Albert le Grand. Ce dernier ayant été, en 1245, envoyé à Paris pour y faire des leçons sur ses *Sentences*, Thomas l'y suivit et resta son élève au collège Saint-Jacques (1) pendant trois années, complétant ainsi les quatre années d'études théologiques que lui imposaient les constitutions de l'Ordre. En 1248, le maître et l'élève retournèrent à Cologne, où pendant 4 ou 5 ans, Thomas étudia sous Albert le Grand la philosophie, l'Ecriture sainte, et les *Sentences*. Albert ayant été nommé régent, Thomas fut chargé de « lire » les *Sentences*, c'est-à-dire de les enseigner sous son contrôle.

C'est de cette époque que datent ses premiers écrits : *De ente et essentia* ; *De principiis naturæ*, etc.

En 1253, on trouve Thomas à Paris, toujours chargé de « lire » les *Sentences*, bachelier, et se préparant à la licence ; mais les troubles qui agitaient à cette époque l'Université ne lui permirent d'obtenir le grade de licencié qu'en 1257. Entre temps, il avait publié en 1255 ses *Commentarii in IV libros Sententiarum*. Autorisé à professer en 1257, il resta trois ans à Paris, et en 1260 quitta cette ville pour retourner en Italie.

Ce fut la période la plus brillante de sa vie. Les papes se l'attachèrent et le firent enseigner à Rome, Viterbe, Pérouse, etc. En 1261, il publia de nouveaux ouvrages : *Summa contra gentiles* ; *Catena aurea* ; *In quatuor Evangelia*, etc.

Peu après l'élection de Clément IV, élevé au suprême pontificat le 5 février 1265, il conçut le projet de sa *Summa theologica*. En quatre ans, il composa la première partie de cet ouvrage, ainsi que la première section de la deuxième partie.

En 1269, on l'appela de nouveau à Paris, où il fut pendant deux ans régent d'une école appartenant aux Dominicains (2). Il écrivit à cette époque la seconde section de la deuxième partie de la Somme, la fameuse *Secunda Secundæ*.

207. = (1) Voir au sujet du Collège Saint-Jacques, n° 242, note 1.

(2) Saint Thomas, ainsi qu'on le voit, passa treize années de sa vie à Paris : il y vint d'abord à l'âge de 18 ans et y séjourna 3 ans, de 1245 à 1248 ; il y revint en 1253, âgé de 26 ans, et y resta 7 ans, c'est-à-dire jusqu'en 1260 ; enfin son dernier séjour dura 3 ans, de 1269 à 1272. Quand il quitta Paris pour la dernière fois, il avait 45 ans : deux ans après, il mourait. C'est pendant son dernier séjour à Paris qu'il écrivit la « question » *de Bello* dont nous donnons ci-après la traduction.

En 1272, sur la demande de Charles, roi des Deux-Siciles, frère de saint Louis, et malgré les démarches de l'Université de Paris, il retourna dans la ville de Naples, dont il avait refusé l'archevêché. Il y professa jusqu'à sa mort. C'est à cette époque qu'il composa la deuxième partie de la Somme, jusqu'à la question XC. Il s'arrêta le 6 décembre 1273, laissant incomplète, sans qu'on pût le décider à la terminer, son œuvre capitale qu'il trouvait trop imparfaite.

En 1274, Grégoire X l'appela au concile de Lyon. Il partit en janvier et se sentant malade s'arrêta au monastère de Fossanova, où il mourut le 7 mars 1274.

§ 2. — La Somme théologique.

208. — La Somme théologique, l'ouvrage capital de saint Thomas, était, dans la pensée de l'auteur, un livre destiné à faciliter à la jeunesse studieuse de son temps l'étude de la science théologique. « Notre but dans cet ouvrage, dit-il dans le *Prologue* de la Somme, « est d'exposer tout ce qui regarde la religion chrétienne de la ma- « nière la plus convenable pour l'instruction de ceux qui sont au dé- « but de la carrière. » Ce livre destiné à « enseigner les commençants » est l'œuvre la plus haute et la plus profonde qu'ait produite la scolastique.

Elle se compose de plusieurs parties : dans la première, l'auteur traite de Dieu et de ses œuvres ; dans la seconde, il s'occupe des choses que l'homme doit faire pour arriver à Dieu ; dans la troisième, il étudie le moyen par lequel nous pouvons remplir notre destinée, c'est-à-dire le Christ médiateur entre Dieu et les hommes.

La *première partie* renferme huit traités, ayant pour objet les matières suivantes : Dieu et ses attributs ; la Trinité ; le premier principe des êtres ; les Anges ; la création du monde corporel ; l'âme raisonnable ; la création du premier homme et son état d'innocence originelle ; le gouvernement général du monde.

La *seconde partie* est divisée en deux sections : la première (*Prima Secundæ*) comprend la morale en général. On y trouve traités les sujets suivants : la félicité de l'homme ; le volontaire ; la bonté des actions humaines ; les passions de l'âme ; les habitudes et les vertus ; les péchés et les vices ; les lois divines et humaines ; enfin la grâce.

La seconde section de la seconde partie (*Secunda Secundæ*) est consacrée à l'étude de la morale spéciale. Saint Thomas rattache toute la morale aux vertus, classées par lui en deux catégories : les vertus *théologales* : foi, espérance, charité, et les vertus *cardinales* : prudence, justice, force, tempérance.

A l'occasion de chaque vertu, il traite du don qui lui correspond, des vices qui lui sont opposés, et des préceptes qui s'y rapportent. Chacune de ces sept vertus fait l'objet d'un traité ; un huitième traite des divers états.

C'est dans le Traité de la *charité* que se trouve étudiée la question de la guerre, dont nous donnons plus loin la traduction (1).

Après avoir considéré cette vertu d'abord en elle-même, puis dans son sujet qui est la volonté, et dans son objet qui embrasse Dieu, le prochain, et toutes les créatures, enfin dans ses actes et ses effets, au nombre desquels est la paix, saint Thomas étudie les vices opposés à la charité : la haine ; le dégoût des choses divines ; l'envie ; puis ceux qui sont particulièrement contraires à la paix : la discorde, qui est dans le cœur, la contention, qui est dans la bouche ; enfin ce qui se rapporte à l'action, et qui comprend : 1° le schisme ; 2° la guerre (2) ; 3° la querelle ; 4° la sédition.

La *troisième partie* étudie le Christ médiateur entre Dieu et les hommes. Elle comprend trois traités : celui de l'Incarnation, celui des sacrements ; le troisième, resté inachevé, devait s'occuper de la vie éternelle.

La méthode suivie par saint Thomas consiste à exposer d'abord les arguments opposés à la thèse qu'il soutient, à démontrer ensuite la vérité de celle-ci, enfin à réfuter les arguments opposés. Ses réponses aux arguments ont l'avantage de compléter la démonstration de la thèse, de la préciser, et d'en faciliter l'intelligence.

§ 3. — L'autorité de la doctrine thomiste.

a) *Son influence dans les siècles passés.*

209. — Saint Thomas d'Aquin est vénéré à l'égal d'un Père de l'Eglise : il est regardé comme l'interprète le plus sûr et le plus fidèle de la doctrine chrétienne.

208. = (1) Il existe diverses traductions françaises de la *Somme*, au nombre desquelles on peut citer celle de M. l'abbé Drioux (1869), qui présente la traduction française en regard du texte latin. L'auteur a cru devoir ajouter au texte de saint Thomas des « *Conclusions* » dues à Augustin Hunnée, docteur en théologie et professeur à l'Université de Louvain. Quelques-unes d'entre elles, et en particulier celle de l'article 1er du chapitre de la guerre, sont regrettables ; car loin de résumer la doctrine de saint Thomas, elles la dénaturent. La traduction est précédée d'une analyse de la *Somme*, à laquelle nous avons fait divers emprunts dans la présente notice.

(2) D'après la doctrine de saint Thomas, la guerre est toujours un mal, au moins de la part de l'un des adversaires. On comprend ainsi la question qu'il pose en tête de l'article 1er de la question XL : Est-ce *toujours* un péché de faire la guerre ? *Utrum bellare est semper peccatum ?*

« Il a, dit le P. Sertillanges (1), épuisé l'admiration de plusieurs siècles. On a vécu de sa doctrine ; on l'a commentée, presque à l'égal de celle du Maître qu'il avait lui-même enveloppée de tant de respect. On ne l'a dédaignée durant une période relativement courte que pour y revenir aujourd'hui, avec l'intérêt qui s'attache dans un siècle voué à l'histoire, à tous les grands efforts de la Pensée..... Saint Thomas gagne à être connu tout ce que gagne le bon sens le plus imperturbable, quand il sait mettre à son service, en des matières ardues et, pour tout dire, éternellement pendantes, un des génies les plus profonds qui aient promené sur ce monde leur regard..... La gloire et l'influence de saint Thomas, de son vivant même, furent immenses. Il fut appelé par ses contemporains « le grand maître ». On lui appliquait le mot de l'Evangile : *Vos estis sal terræ*. Les grands personnages politiques, qui ne connaissent d'ordinaire que les réputations consacrées, s'empressaient à le fêter, le réclamaient comme professeur, et suivaient avec la plus vive attention ses ouvrages ».

En ce qui concerne en particulier les doctrines morales de saint Thomas, qui nous intéressent d'une façon particulière, puisque la question *De bello* relève de ces doctrines, le P. Sertillanges fait les constatations suivantes :

« Aux époques du plus grand discrédit de la scolastique, le traité des lois ou ceux de la béatitude, des passions, ou des actes humains, furent toujours l'objet d'une admiration respectueuse. De son vivant, celui qui rencontra en métaphysique de si acharnés contradicteurs, vit sans cesse excepter du blâme les traités qui constituent sa morale particulière, telle la *Secunda Secundæ*, là où les préoccupations systématiques cèdent la place au sens moral et à l'observation aiguë des réalités humaines. Ce jugement redressé d'un côté est pleinement confirmé de l'autre par celui de la postérité chrétienne. »

« Une décision morale de saint Thomas a plus de valeur encore dans l'Eglise qu'une décision de philosophie générale. On sait qu'elle pèse assez dans l'esprit des praticiens de la morale pour constituer ce qu'ils appellent une opinion probable. Cette apothéose d'un homme en des matières où l'homme doit compter moins qu'ailleurs, ne pourrait être qu'une aberration si ce n'était la marque d'une supériorité qui, selon ses propres principes, sait joindre à la plus haute intelligence la plus riche valeur d'âme. »

Voici d'ailleurs en quels termes, dans l'Encyclique *Æterni Patris*, le pape Léon XIII constatait dans quelle estime les papes et les ordres religieux avaient tenu la doctrine de saint Thomas :

« Les papes ont fréquemment honoré la sagesse de saint Thomas

209. = (1) *Les grands philosophes, saint Thomas d'Aquin*, Alcan, 1910.

d'Aquin de remarquables éloges et des plus glorieux suffrages..... Clément VI, Nicolas V, Benoît XIII, d'autres encore témoignent de l'éclat que son admirable doctrine donne à l'Eglise universelle. Saint Pie V reconnaît que cette même doctrine confond, terrasse et dissipe les hérésies, et que chaque jour elle délivre le monde de funestes erreurs ; d'autres, avec Clément XII, affirment que des biens abondants ont découlé de ses écrits sur l'Eglise universelle, et qu'on lui doit à lui-même les honneurs et le culte que l'Eglise rend à ses plus grands docteurs, Grégoire, Ambroise, Augustin et Jérôme ; d'autres enfin ne crurent pas trop faire en proposant saint Thomas aux académies et aux grandes écoles, comme un modèle et un maître qu'elles pouvaient suivre sans crainte d'erreur. Et à ce propos, les paroles du bienheureux Urbain V à l'Académie de Toulouse méritent d'être rappelées ici : « Nous voulons, et par la teneur des présentes Nous vous enjoignons de suivre la doctrine du bienheureux « Thomas, comme étant véridique et catholique, et de vous appliquer « de toutes vos forces à la développer (2). » A l'exemple d'Urbain V, Innocent XII impose les mêmes prescriptions à l'Université de Louvain, et Benoît XIV au collège Dionysien de Grenade. Pour couronner ces jugements portés par les pontifes suprêmes sur saint Thomas d'Aquin, nous ajouterons ce témoignage d'Innocent VI : « La « doctrine de saint Thomas a, plus que toutes les autres, le droit « canon excepté, l'avantage de la propriété des termes, de la mesure « dans l'exception, de la vérité des propositions, de telle sorte que « ceux qui la possèdent ne sont jamais surpris hors du sentier de la « vérité et que quiconque l'a combattue a toujours été suspect d'erreur (3). »

« On sait que presque tous les fondateurs et législateurs des Ordres religieux ont ordonné à leurs frères d'étudier la doctrine de saint Thomas et de s'y attacher religieusement, et qu'ils ont pourvu d'avance à ce qu'il ne fût permis à aucun d'eux de s'écarter impunément, pas même sur le moindre point, des vestiges d'un si grand homme. Sans parler de la famille dominicaine, qui revendique cet illustre maître comme une gloire lui appartenant, les Bénédictins, les Carmes, les Augustins, la Société de Jésus, et plusieurs autres Ordres religieux sont soumis à cette loi, ainsi qu'en témoignent leurs statuts respectifs. »

Dans la même Encyclique, Léon XIII rappelait les célèbres écoles de Paris, de Salamanque, d'Alcala, de Douai, de Toulouse, de Louvain, de Padoue, de Bologne, de Naples, de Coïmbre, et autres, dans lesquelles saint Thomas régnait en prince comme dans son propre

(2) Cons. V, *ad cancell. Univ. Tolos*, 1363.
(3) *Sermo de S. Thoma.*

empire, et dans lesquelles tous les esprits, tant des maîtres que des auditeurs, se reposaient uniquement, et dans une admirable concorde, sur l'enseignement et l'autorité du docteur angélique.

b) *Léon XIII et saint Thomas.*

210. — Ce fut l'une des principales œuvres du grand Pontife de remettre en honneur, à la place qu'elle méritait et qu'elle occupait autrefois, la doctrine de saint Thomas. « Que des maîtres désignés par votre choix éclairé, écrivait-il aux évêques du monde entier (1), s'appliquent à faire pénétrer dans l'esprit de leurs disciples la doctrine de saint Thomas d'Aquin, et qu'ils aient soin de faire ressortir combien celle-ci l'emporte sur toutes les autres en solidité et en excellence ».

C'est qu'en effet, ainsi qu'il le dit dans la même Encyclique : « Entre tous les docteurs scolastiques, brille d'un éclat sans pareil leur prince et maître à tous, Thomas d'Aquin, lequel, ainsi que le remarque Cajétan, « pour avoir profondément vénéré les saints docteurs « qui l'ont précédé, a hérité en quelque sorte de l'intelligence de « tous ». Thomas recueillit leurs doctrines comme les membres dispersés d'un même corps ; il les réunit, les classa dans un ordre admirable, et les enrichit tellement qu'on le considère lui-même, à juste titre, comme le défenseur spécial et l'honneur de l'Eglise. »

Le Pontife insiste particulièrement sur les avantages que procurerait aux sociétés civiles le retour aux doctrines du docteur angélique :

« L'immense péril dans lequel la contagion des fausses opinions a jeté la famille et la société civile est pour nous tous évident. Certes l'une et l'autre jouiraient d'une paix plus parfaite et d'une sécurité plus grande si, dans les académies comme dans les écoles, on donnait une doctrine plus saine et plus conforme à l'enseignement de l'Eglise, une doctrine telle qu'on la trouve dans les œuvres de Thomas d'Aquin. Ce que saint Thomas nous enseigne sur la vraie nature de la liberté, qui de nos temps dégénère en licence, sur la divine origine de toute autorité, sur les lois et leur puissance, sur le gouvernement paternel et juste des souverains, sur l'obéissance due aux puissances plus élevées, sur la charité mutuelle qui doit régner entre les hommes : ce qu'il nous dit sur ces sujets et autres du même genre a une force immense, invincible, pour renverser tous ces principes du droit nouveau pleins de dangers, on le sait, pour le bon ordre et le salut public. »

210. = (1) Encyclique *Æterni Patris* ; cette Encyclique porte la date du 4 août 1879 ; or Léon XIII avait été nommé pape le 20 février 1878 ; elle fut donc l'une des premières de son pontificat.

« Sa doctrine, dit encore le même Pontife (2), étant formée et comme armée de principes d'une grande largeur d'application, elle répond aux nécessités, non pas d'une époque seulement, mais de tous les temps, et elle est très propre à vaincre les erreurs sans cesse renaissantes. »

« Dès que les écoles catholiques se seront mises sous la direction et la tutelle du docteur angélique, on verra fleurir aisément la vraie science puisée à des principes certains et se développant dans un ordre rationnel. Des doctrines pures produiront des mœurs pures, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, et les bonnes mœurs auront pour conséquence le salut des peuples, l'ordre, l'apaisement et la tranquillité générale (3). »

Donc, tout en proclamant qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage, toute invention heureuse, toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent, Léon XIII exhorte, par l'Encyclique déjà citée du 4 août 1879, tous les évêques du monde « à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas. Nous disons la doctrine de saint Thomas, car s'il se rencontre dans les docteurs scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée, ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, qui soit dénué en un mot de toute valeur, Nous n'entendons nullement le proposer à l'admiration de notre siècle... Que les académies que vous avez instituées ou que vous instituerez par la suite expliquent cette doctrine, la défendent et l'emploient pour la réfutation des erreurs dominantes (4). Mais pour éviter qu'on ne boive une eau supposée pour la véritable, une eau bourbeuse pour celle qui est pure, veillez à ce que la sagesse de saint Thomas soit puisée à ses propres sources (5), ou du moins à ces ruisseaux qui, sortis de la source même,

(2) *Bref du 4 août 1880*, proclamant saint Thomas patron des écoles catholiques.

(3) Même bref.

(4) Léon XIII ne s'est pas contenté de donner des préceptes : il les a lui-même mis en pratique. Il a érigé à Rome une Académie de saint Thomas et participé à la création d'une académie semblable à Louvain. Il fit aussi entreprendre une nouvelle édition des œuvres de l'Ange de l'Ecole.

(5) Voir à ce sujet ce que nous avons fait observer dans les numéros 171 et suivants. Nous croyons d'ailleurs avoir, en entreprenant l'étude qui fait l'objet du présent ouvrage, suivi fidèlement les indications du Souverain Pontife, et c'est pour nous une présomption de plus en faveur de la vérité de la doctrine scolastique du droit de guerre. De celle-ci, ainsi qu'on a pu s'en rendre compte, saint Augustin a, principalement dans la *Cité de Dieu*, posé les principes, que saint Thomas a développés et expliqués dans la *Somme*. Or voici ce que disait, dans son Encyclique du 22 décembre 1887, le pape Léon XIII au sujet de ces deux ouvrages : « L'admirable accord et concert de la foi avec la raison a été mis en honneur par les féconds travaux d'un grand nombre : mais il brille surtout,

coulent encore purs et limpides, au témoignage assuré et unanime des docteurs ; de ceux au contraire qu'on prétend dérivés de la source, mais qui, en réalité, se sont gonflés d'eaux étrangères et insalubres, écartez-en avec soin l'esprit des adolescents ».

L'Encyclique « *Æterni Patris* » répondait au désir d'un très grand nombre d'évêques et de savants catholiques : aussi fut-elle accueillie avec une grande faveur par le monde religieux.

« Les évêques, les académies, les doyens des Facultés et les savants de tous les points de la terre déclarèrent, d'un seul cœur et comme d'une seule voix, qu'ils seraient dociles aux prescriptions de Notre Lettre encyclique sur la restauration, dans les écoles catholiques, de la philosophie chrétienne, selon l'esprit du docteur angélique saint Thomas d'Aquin ; qu'ils voulaient même dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie suivre entièrement les traces de saint Thomas : ils affirment en effet qu'ils sont, comme Nous, convaincus que la doctrine thomiste possède, avec une éminente supériorité, une force et une vertu singulière pour guérir les maux dont notre époque est affligée. »

Ainsi s'exprimait le pape Léon XIII dans un bref en date du 10 août 1880, par lequel il proclamait saint Thomas d'Aquin patron des écoles catholiques. Quelques années plus tard, dans l'Encyclique « *Officio sanctissimo* », en date du 22 décembre 1887, il revenait sur le même sujet, preuve de l'importance qu'il y attachait.

Chapitre II

Traduction de la question De bello (Secunda Secundæ, Questio XL)

Article I : Est-ce toujours un péché de faire la guerre ?

211. — *Premier argument.* — Il semble que ce soit toujours un péché de faire la guerre : car on n'inflige de peine qu'au péché. Or,

condensé pour ainsi dire et exposé à tous les regards en un seul édifice, à savoir dans l'ouvrage de saint Augustin sur la *Cité de Dieu*, et semblablement dans l'une et l'autre *Somme* de saint Thomas, livres dans lesquels est renfermé tout ce qui a fait l'objet des plus ingénieuses pensées et des disputes de tous les sages, et où l'on peut chercher l'*essence et la source de cette doctrine éminente qu'on nomme la théologie chrétienne.* »

Dieu punit ceux qui font la guerre, d'après ces paroles de l'Evangile (1) : « *Celui qui aura pris le glaive, périra par le glaive.* » Donc toute guerre est illicite.

212. — *Second argument.* — Tout ce qui est contraire à un précepte divin est un péché. Or, la guerre est contraire au précepte divin, car il est dit : « *Et moi, je vous dis de ne pas résister au mal.* » Et saint Paul dit aussi : « *Ne vous vengez pas, mes très chers frères ; mais laissez place à la colère* (1). » Donc, faire la guerre est toujours un péché.

213. — *Troisième argument.* — Tout ce qui est contraire à un acte de vertu est un péché. Or, la guerre est contraire à la paix. Donc, la guerre est toujours un péché.

214. — *Quatrième argument.* — Tout exercice qui a pour fin une chose licite est lui-même licite, comme on le voit par les exercices des sciences. Or, les exercices guerriers qui se font dans les tournois sont défendus par l'Eglise ; et ceux qui meurent en faisant cet apprentissage de la guerre sont privés de la sépulture ecclésiastique. Donc, la guerre paraît être absolument un péché.

215. — Mais, en opposition, voici ce que dit saint Augustin, dans le discours *De puero centurionis* (1) : « Si la doctrine chrétienne « condamnait absolument les guerres, le conseil donné aux soldats, « qui dans l'Evangile demandent ce qu'il faut faire pour leur salut, « aurait été de jeter loin d'eux leurs armes et d'abandonner complè- « tement le service militaire ; or, il leur a été répondu : « Ne frappez « personne ; et contentez-vous de votre solde. » A ceux à qui il est « dit de se contenter de leur solde, il n'est pas défendu de faire la « guerre. »

216. — Je réponds qu'il faut dire que, pour qu'une guerre soit juste, trois choses sont nécessaires :

1° *L'autorité* du prince, d'après l'ordre duquel la guerre doit être entreprise : car il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de

211. = (1) Matth., XXVI, 52 : Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit.
212. = (1) Matth., V, 39 : Ego autem vobis dico non resistere malo.
(2) *Ad Rom.*, XII, 19 : Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ.
215. = (1) Ce passage de saint Augustin ne se trouve pas dans le sermon *De puero centurionis*, mais dans la *Lettre 5 à Marcellin.* En voici le texte : « Si « christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis peten- « tibus in Evangelio daretur ut abjicerent arma, seque militiæ omnino sub- « traherent. Dictum est autem eis : « Neminem concutiatis ; estote contenti sti- « pendiis vestris » ; quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non « prohibuit. » — Ce passage de saint Augustin se trouve cité dans : **Anselme de Lucques**, XIII, 3 ; **Polycarpe**, VII, 7, 7 ; et dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. 1, c. 2 (n° 194).

son supérieur. Il n'appartient pas non plus à un particulier de convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre. Mais, puisque le soin de l'Etat est confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de défendre la cité, le royaume, ou la province qui se trouve sous leur autorité. De même qu'il leur est permis de les défendre, par le glaive matériel, contre ceux qui les troublent à l'intérieur, en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'Apôtre : « *Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive* : *car il est le mi-* « *nistre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le* « *mal* (1) », de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'Etat contre les ennemis extérieurs. Aussi, le Psalmiste dit-il aux princes : « *Arrachez le pauvre et déli-* « *vrez l'indigent des mains du pécheur* » (2). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (3) (*Contra Faustum*, XXII, 75) : « L'ordre naturel, qui veut la paix entre les hommes, exige que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent aux princes. »

217. — 2° Il faut une juste cause, c'est-à-dire qu'il faut que ceux que l'on attaque aient, par une faute, mérité d'être attaqués. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans le livre VI des *Questions sur Josué*, question 16 :

« On a coutume d'appeler justes les guerres qui ont pour but de « venger des injures, quand il s'agit de châtier une nation ou une « ville qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les « siens, ou rendre ce qui a été pris injustement (1). »

218. — 3° Il est nécessaire que l'intention de ceux qui combattent soit droite, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter un mal. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans le livre *De verbis Domini* : « Chez les véritables serviteurs de Dieu, les guerres ellesmêmes sont pacifiques, n'étant pas entreprises par cupidité, ni par cruauté, mais par amour de la paix, dans le but de réprimer les méchants et de secourir les bons (1). » Par suite, il peut arriver que,

216. = (1) *Ad Rom.*, XIII, 4 : « Non sine causâ gladium portat : minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit. » Voir n° 12, note 8.

(2) *Psaume* LXXXI, 4 : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. »

(3) *Contrà Faustum*, lib. XXII, cap. 75 : « Ordo naturalis paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. » Ce passage de saint Augustin se trouve reproduit dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. I, c. 4 (n° 195), et dans Yves de Chartres, *Panorm.*, VIII, 45.

217. = (1) *Lib. Quæst.*, VI, 10 : « Justa enim bella definiri solent, quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit « quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. » Ce passage de saint Augustin se trouve reproduit dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. II, c. 2 (n° 201).

218. = (1) Ce passage de saint Augustin, que saint Thomas indique comme

quoique la guerre ait été déclarée par l'autorité légitime et pour une juste cause, elle soit néanmoins rendue illicite par la perversité de l'intention de celui qui la fait. Car saint Augustin dit (*Contra Faustum*, l. XXII, cap. 74) : « Ce qu'on blâme, à juste titre, dans la guerre, c'est le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme inapaisée et implacable, la fureur des représailles, la passion de la domination, et autres sentiments semblables (2). »

219. — Au premier argument, il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Contra Faustum*, XXII, 70) : « Celui-là prend le glaive « qui s'arme contre la vie d'un autre sans en avoir reçu l'ordre ou la « permission d'une puissance supérieure et légitime (1). » Mais celui qui, en vertu de l'autorité d'un prince ou d'un juge (s'il est un particulier), ou par zèle pour la justice, et pour ainsi dire par l'autorité de Dieu (s'il est une personne publique), se sert du glaive, celui-là ne prend pas le glaive, mais il fait usage de celui qui lui a été remis ; et par suite, il n'encourt aucune peine. D'ailleurs, tous ceux qui pèchent en se servant du glaive ne sont pas toujours tués par le glaive : mais ils périssent par leur propre glaive, car pour le péché qu'ils ont commis avec le glaive, ils sont éternellement punis, à moins qu'ils ne se repentent.

220. — Au second argument, il faut répondre que ces préceptes, ainsi que le dit saint Augustin (*De serm. Domini in monte*, I, 34) (1), doivent toujours être observés par rapport à la disposition

extrait du livre : *De verbis Domini*, et qui est rapporté dans le *Décret*, comme extrait d'un livre : *De diversis Ecclesiæ observationibus*, ne se trouve dans aucune des œuvres de saint Augustin connues de nos jours. Voici le texte cité par saint Thomas : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupidi- « tate et crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni suble- « ventur. » On le trouve cité également dans **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 105 ; dans *Coll. trium part.*, III, 20, 35 ; et dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. I, can. 6 (voir n° 198). On trouve la même idée exprimée par saint Augustin dans la *Lettre 205 ad Bonifacium* et dans la *Cité de Dieu*, XIX, 12 (voir n° 198, note 2).

(2) *Contra Faustum*, XXII, 74 : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. » Ce passage de saint Augustin est également cité dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. 1, c. 4 (voir n° 196), et dans **Yves de Chartres**, *Panormia*, VIII, 45.

219. = (1) *Contra Faustum*, XXII, 70 : « Ille accipit gladium qui nulla superiori aut legitima potestate, aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. » Ce passage est cité dans **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 110, et *Panorm.*, VIII, 44 ; et dans le *Décret de Gratien*, pars II, Causa XXIII, qu. 4, c. 36 (voir n° 206).

220. = (1) On trouve la même pensée dans la *Lettre 5 à Marcellin*, citée plus loin par saint Thomas, et reproduite dans **Anselme de Lucques**, XIII, 3 (voir n° 143) ; **Polycarpe**, VIII, 7, 7 ; et le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. 1, c. 2 (voir n° 194).

de l'âme, c'est-à-dire que l'homme doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre, s'il le fallait. Mais parfois, il faut agir autrement pour le bien commun, et même pour le bien de ceux que l'on combat. C'est ce que dit saint Augustin dans l'Ep. 5, *ad Marcellinum* : « Il y a beaucoup de choses qu'il faut faire malgré « ceux que l'on doit corriger avec une bienfaisante rigueur. Car il « est utilement vaincu, celui à qui l'on enlève la liberté de mal faire. « Rien, en effet, n'est plus malheureux que le bonheur des méchants, « qui alimente leur impunité et fortifie, comme un ennemi intérieur, « leur volonté mauvaise (2). »

221. — Au troisième argument, il faut répondre que ceux qui font de justes guerres ont la paix pour but ; ils ne sont donc pas opposés à la paix, sinon à cette paix mauvaise, qui n'est point celle que le Seigneur est venu apporter sur la terre, comme le dit Matthieu, X. C'est pour cela que saint Augustin dit (*Lettre* 205, *ad Bonifacium*) : « On ne recherche pas la paix pour arriver à la guerre ; mais on fait « la guerre pour obtenir la paix. Soyez donc pacifiques, même en « combattant, ayant en vue d'amener par la victoire ceux que vous « combattez à l'avantage de la paix (1). »

222. — Il faut répondre au quatrième argument que les exercices guerriers ne sont pas universellement prohibés ; mais seulement les exercices déréglés et dangereux, d'où résultent des meurtres et des déprédations. Chez les anciens, les exercices guerriers n'entraînaient pas des périls de ce genre ; c'est pourquoi on les appelait des « études d'armes » ou des « combats sans effusion de sang », comme on le voit dans une lettre de saint Jérôme (1).

(2) *Ep. 5 ad Marcellinum* : « Agenda sunt multa cum invitis benigna quadam « asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur : « quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, quâ pænalis nutritur impu« nitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur ». Ce passage est reproduit dans : **Anselme de Lucques**, XIII, 3 (voir n° 145) ; **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 107 ; **Polycarpe**, VII, 7, 7 ; et dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. 1, c. 2 (voir n° 194).

221. = (1) *Ep. 205 ad Bonifacium* : « Non quæritur pax ut bellum excitetur ; « sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos « expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. » On trouve ce passage reproduit dans : **Anselme de Lucques**, XIII, 4 (voir n° 145) ; **Yves de Chartres**, *Decret.*, X, 126 ; **Polycarpe**, VII, 13, 12 ; et dans le *Décret de Gratien*, Causa XXIII, qu. 1, c. 3 (voir n° 195).

222. = (1) On ne trouve pas dans saint Jérôme le mot « *meditationes armorum* » que cite saint Thomas ; mais il est plusieurs fois employé par Végèce, dans son traité : *De re militari*.

Quant aux tournois que saint Thomas condamne, ainsi qu'on le voit, d'une façon absolue, c'étaient, dit Hostiensis (*Summa aurea*, lib. II, tit. 2, art. unic), de grandes assemblées ou fêtes, où des chevaliers, pour faire parade de leur force et montrer leur audace, combattaient entre eux comme ils l'auraient fait contre

Article second. — Est-il permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre ? (1)

223. — *Premier argument* : Il semble qu'il soit permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre ; car les guerres sont licites et justes, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), en tant qu'elles défendent les pauvres et l'Etat tout entier contre les injures des ennemis : or il semble que cela appartienne surtout aux prélats ; car saint Grégoire dit dans une homélie (XIV, *in Evangelio*) : « Le loup fond sur les brebis, quand un ravisseur injuste opprime les fidèles et les humbles ; mais celui qui paraissait être le pasteur et qui ne l'était pas abandonne les brebis et s'enfuit ; parce que, craignant le danger pour lui-même, il n'a pas le courage de résister à l'injustice. » Il est donc permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre.

224. — *Second argument* : Le pape Léon IV écrivait (*Décret*,

des ennemis. Le Décret, ajoute-t-il, les qualifie avec raison de « détestables ».

« De là, dit saint Raymond de Peñafort (*Summa Raymundina*, lib. II, tit. II), « résultent et des morts d'hommes et quantité d'autres maux : aussi les tournois « sont-ils absolument défendus par les saints Canons. La peine qui frappe ceux qui « y prennent part, c'est que, si l'un d'eux, même sans le vouloir et par accident, « en tue un autre, il est coupable d'homicide et irrégulier ; car un exercice de « ce genre est défendu et coupable, et par suite, celui qui y prend part est mo- « ralement responsable de ce qui en résulte. »

Des peines ecclésiastiques furent portées contre ceux qui étaient blessés à mor ou tués dans les tournois, d'abord par le concile de Reims qui eut lieu en 1131 (Can. 12), puis par le second concile de Latran, sous Innocent II, en 1139 (Can. 14) ; la décision de ce dernier concile fut de nouveau promulguée par le concile de Reims qui se réunit en 1148, sous le pontificat d'Eugène III. Enfin en 1179, dans le troisième concile de Latran, sous Alexandre III, fut promulgué le canon suivant qui est rapporté dans les *Décrétales* (liv. V, tit. XIII, cap. 1) :

« Suivant les traces de nos prédécesseurs d'heureuse mémoire les papes Inno- « cent et Eugène, nous prohibons ces détestables réunions et fêtes que l'on « nomme *tournois*, dans lesquelles des soldats ont coutume de se réunir et de « combattre avec témérité, pour faire parade de leurs forces et de leur audace, ce « qui est la cause de morts d'hommes et la source de dangers pour les âmes. A « tous ceux qui périront dans ces tournois, on ne refusera pas l'absolution, s'ils « la demandent ; mais ils seront privés de la sépulture ecclésiastique. » A l'époque où vivait saint Thomas, les défenses de l'Eglise étaient donc formelles : cependant, malgré les excommunications qui frappaient non seulement les combattants, mais tous ceux qui d'une façon quelconque coopéraient à l'organisation des tournois, malgré même la mise en interdit des pays dans lesquels on les autorisait, l'Eglise ne réussit pas à les supprimer. Une constitution de Clément V (*Extrav. Joannis XXII*, tit. IX), promulguée en 1316, leva les excommunications et les interdits prononcés, et les supprima pour l'avenir, sous la double condition que les tournois n'auraient pas lieu les jours de fêtes et qu'on prendrait toutes les précautions nécessaires pour qu'il ne s'ensuivît aucune mort d'homme.

223. = (1) Voir Ire partie (n°s 69 et suiv.) et **Suarez** (n° 326 et suiv.).

Causa XXIII, question VIII, can. *igitur*) : « Comme il arrivait souvent « de mauvaises nouvelles du côté des Sarrasins, et que quelques-uns « disaient qu'ils allaient entrer furtivement et en secret dans le port « des Romains, nous avons pour ce motif ordonné à notre peuple de « s'assembler, et nous avons décidé de descendre vers le littoral (1). » Il est donc permis aux évêques de procéder à la guerre.

225. — *Troisième argument* : C'est la même chose de faire un acte ou d'approuver celui qui le fait, selon la parole de l'apôtre (*Ad Rom.*, I, 32) : « Ce ne sont pas seulement ceux qui font certaines choses qui « sont dignes de mort, mais aussi ceux qui y consentent (1). » Or, on consent tout à fait à une chose, quand on pousse les autres à la faire. Or il est permis aux clercs et aux évêques de pousser les autres à la guerre ; car il est dit (*Décret,* Causa XXIII, qu. VIII, can. *Hortatu*) que ce fut sur les exhortations et les prières d'Adrien, évêque de Rome, que Charlemagne entreprit la guerre contre les Lombards (2) ; donc il est permis aux évêques de combattre.

226. — *Quatrième argument* : Ce qui est en soi honnête et méritoire n'est pas défendu aux prélats et aux clercs. Or il est parfois honnête et méritoire de faire la guerre ; car on lit (*Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, can. *Omni*) (1) : « Si quelqu'un est mort pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des Chrétiens, il recevra de Dieu la

224. = (1) Le *Décret* (Causa XXIII, qu. VIII, c. 7) ajoute : « et nous avons quitté Rome ». La lettre du pape Léon dont il est ici question et que cite le *Décret* sous le titre de : « Leo IV scribit Ludovico Augusto » n'existe plus ; mais d'après d'autres documents pontificaux, on peut croire qu'elle date des environs de l'année 852 et fait allusion au fait suivant : — Ayant appris que la flotte des Agaréniens avait quitté l'Afrique pour venir dévaster Rome, les Napolitains, les habitants de Gaiete et d'Amalfi vinrent à Ostie avec leurs vaisseaux, dans le but de défendre le domaine de saint Pierre. Le pape, ayant reçu les principaux d'entre eux dans son palais de Latran et ayant appris par eux pour quel motif ils étaient venus, se rendit à Ostie accompagné d'une grande foule d'hommes armés. Après avoir témoigné sa joie et sa reconnaissance à ceux qui étaient ainsi venus à son secours, il célébra une messe solennelle, leur donna la communion, et s'en retourna à Rome. Le lendemain, les ennemis apparurent près du rivage ; mais ils furent repoussés.

225. = (1) *Ad Rom.*, I, 32 : « Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. »

(2) *Décret*, Pars II, causa XXIII, qu. VIII, can. 10. — Le *Décret* attribue à Alcuin le texte de ce canon : il se trouve dans l'histoire de Charlemagne d'Eginard.

226. = (1) *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, can. 9. Le texte de ce canon est indiqué comme extrait d'une lettre du pape Léon IV à l'armée des Francs. Cette lettre qui aurait été écrite aux environs de l'année 848 n'existe plus. Le texte du *Décret* est le suivant : « Omni timore ac terrore deposito, contra inimicos fidei « sanctæ et adversarios omnium religionum viriliter agere studete. Novit enim « omnipotens, si quilibet vestrorum morietur, quod pro veritate fidei, et salva- « tione patriæ, ac defensione Christianorum mortuus est ; ideo ab eo celeste « premium consequetur. »

récompense céleste. » Il est donc permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre.

Mais en opposition est ce qui a été dit à Pierre et dans sa personne à tous les évêques et tous les clercs (2) (Matth., XXVI, 52) : « Remets ton épée dans le fourreau (3). » Il ne leur est donc pas permis de faire la guerre.

227. — Je réponds qu'il faut dire que, pour le bien de la société humaine, plusieurs choses sont nécessaires. Des offices divers sont mieux et plus convenablement remplis par plusieurs que par un seul, comme on le voit dans Aristote (*Polit.*, lib. I, cap. 1) ; et certaines fonctions sont tellement opposées l'une à l'autre qu'elles ne peuvent être convenablement remplies simultanément par la même personne ; c'est pourquoi, à ceux qui sont chargés des plus élevées, on défend les inférieures ; de même que, d'après les lois humaines, à ceux qui sont chargés des fonctions militaires, on défend le commerce (*Syntag. juris.*, lib. XXV, cap. 15, 8). Or, les exercices guerriers sont en complète opposition avec les fonctions que remplissent les évêques et les clercs, pour deux raisons.

D'abord, pour un motif général, parce que ces exercices entraînent avec eux une très grande préoccupation, et par suite, détournent l'esprit de la contemplation des choses divines, de la louange de Dieu, et de la prière pour le peuple ; ce qui rentre dans les obligations des clercs. C'est pour la même raison que le commerce, parce qu'il absorbe trop l'esprit, est interdit aux clercs ; il en est de même pour les exercices guerriers, selon la parole de l'apôtre (II Timoth., II, 4) : « Que celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse pas dans les affaires séculières » (1).

(2) Cum a Judæis Dominus caperetur, et Petrus cujusdam inobedientis aurem abscinderet, ferire prohibuit, et forma omnium sacerdotum (quorum prior erat) etiam pro se ipso capi arma carnalia prohibuit (*Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, can. 2 ; attribué par le *Décret* au pape Innocent).

(3) Converte gladium tuum in locum suum (Matt., XXVI, 52).

227. = (1) II *ad Timoth.*, II, 4 : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis ».

On peut rapprocher de ce passage de saint Thomas une lettre adressée par le pape Nicolas I, en 865, aux rois Louis et Charles, reproduite dans le *Décret* (Causa XXIII, qu. VIII, c. 19) : « Nous désapprouvons complètement ce que vous « dites, à savoir que la plus grande partie des évêques sont occupés jour et nuit « à veiller avec les autres fidèles, pour se défendre contre les pirates ; et que « pour cette raison, ils ne peuvent venir (à un synode à Rome) : si les soldats du « siècle doivent servir le siècle, les soldats du Christ doivent servir le Christ, selon « la parole de l'apôtre : « Que celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'em- « barrasse pas dans les affaires séculières. » Que les soldats du siècle s'occupent « de la milice : quant aux évêques qui sont les soldats du Christ, qu'ils s'occupent « de prier. » (Cité dans **Deusdedit**, IV, 99 ; **Yves de Chartres**, *Dec.*, V, 334 ; *Coll. tri. part.*, I, 62, 9 ; *Coll. Cæsar.*, IV, 84.)

Ensuite, il y a une raison spéciale, c'est que tous les ordres de clercs sont établis pour le ministère de l'autel, et dans le sacrement de l'autel est représentée la Passion du Christ, suivant la Parole (I Corint., XI, 26) : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez « ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il « vienne (2). » C'est pourquoi il ne convient pas aux clercs de tuer, ni de répandre le sang, mais bien plutôt d'être prêts à verser leur sang pour le Christ, afin d'imiter par leurs actes Celui dont ils sont les ministres. C'est pourquoi aussi on a établi que s'ils versaient le sang, même sans faute de leur part, ils seraient irréguliers. Or, à nul homme, chargé d'une fonction, il n'est permis de faire une chose qui le rende impropre à cette fonction. Par conséquent, il est absolument interdit aux clercs de faire la guerre, qui tend à l'effusion du sang.

228. — Au premier argument, il faut répondre que les prélats doivent résister, non seulement aux loups qui spirituellement égorgent le troupeau, mais aussi aux ravisseurs et aux tyrans qui le tourmentent corporellement, sans faire usage eux-mêmes des armes matérielles, mais seulement des armes spirituelles, suivant les paroles de l'apôtre (II Corinth., X, 4) : « Les armes de notre milice ne sont point charnelles, mais elles sont puissantes en Dieu (1). » Ce sont les avis salutaires, les pieuses prières, et la sentence de l'excommunication contre ceux qui s'obstinent.

229. — Au second argument, il faut répondre que les prélats et les clercs peuvent, d'après l'ordre de leurs supérieurs, assister aux batailles, non pour combattre de leur propre main, mais pour soutenir spirituellement ceux qui combattent justement par des exhortations, des absolutions, et d'autres secours spirituels. C'est ainsi que dans la Loi ancienne (*Josué*, VI), il était ordonné aux prêtres de sonner des trompettes sacrées pendant la bataille. C'est pour ce motif principalement qu'il a été accordé aux évêques et aux prêtres d'aller à la guerre ; quant à combattre de leur propre main, c'est un abus.

230. — Au troisième argument, il faut répondre que, ainsi qu'il a été dit plus haut (2. 2, qu. XXIII. art. 4, ad 2), toute puissance, tout art, toute vertu, ayant une fin, doit disposer des moyens d'atteindre cette fin. Or, les guerres matérielles chez un peuple fidèle doivent avoir pour fin le bien spirituel et divin, qui est la mission des clercs. Il convient donc aux clercs de disposer et de pousser les autres à combattre dans les guerres justes. Car on ne leur défend pas de combat-

(2) I *ad Corinth.*, XI, 26 : « Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. »

228. = (1) II *ad Corinth.*, X, 4 : « Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo. »

tre parce que combattre serait un péché, mais parce que c'est un acte qui ne convient pas à leur caractère.

231. — Au quatrième argument, il faut répondre que, quoiqu'il soit méritoire de faire des guerres justes, cependant cela est défendu aux clercs parce qu'ils sont chargés de faire des œuvres plus méritoires encore : de même l'acte du mariage peut être méritoire ; et cependant il est condamnable chez ceux qui ont fait vœu de virginité, parce qu'ils sont obligés à un plus grand bien.

Article III : Dans la guerre, est-il permis de tendre des embûches ?

232. — *Premier argument* : Il semble que dans la guerre il ne soit pas permis de tendre des embûches ; car il est dit (*Deutér.*, XVI, 20) (1) : « *Vous ferez avec justice ce qui est juste.* » Or, les embûches étant une fraude, paraissent relever de l'injustice. On ne doit donc pas tendre des embûches, même dans les guerres justes.

233. — *Deuxième argument* : Les embûches et les fraudes paraissent contraires à la bonne foi, comme les mensonges : comme nous devons observer la bonne foi à l'égard de tous, il ne faut mentir à personne, ainsi que le dit saint Augustin (*Lib. contra mendacium*, cap. 15 et seq.) ; par conséquent, il faut user de bonne foi à l'égard des ennemis comme le dit le même Père (Epist. 205, *ad Bonifac.*). Il semble donc que l'on ne doive pas tendre d'embûches à l'ennemi.

234. — *Troisième argument* : Il est dit dans l'Evangile (Matth., VII, 12) (1) : « Faites aux autres ce que vous voulez que l'on vous fasse à vous-mêmes. » Nous devons observer ce précepte à l'égard de tous les prochains : or les ennemis sont nos prochains. Donc, puisque personne ne voudrait qu'on lui tende des embûches ou qu'on cherche à le tromper, il semble que personne ne doive employer les embûches à la guerre.

235. — Mais en opposition est ce que dit saint Augustin (*Lib. VI, Quæst. super Josue*, qu. X) (1) : « Quand on entreprend une guerre « juste, peu importe au point de vue de la justice que l'on combatte ouvertement ou avec embûches » ; et il le prouve par le témoignage du Seigneur lui-même, puisqu'il a donné à Josué l'ordre de tendre une embuscade aux habitants de la ville de Haï (*Jos.*, VIII) (2).

232. = (1) *Deutéron.*, XVI, 20 : « Juste quod justum est exsequeris. »

234. = (1) Matt., VII, 12 : « Quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. »

235. = (1) *Lib. Quæst.*, *sup. Josue*, qu. XII : « Cum justum suscipitur bellum, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad justitiam interest. » Voir *Décret*, Causa XXIII, qu. II, can. 2 (n° 291).

(2) *Josué*, VIII : « Le Seigneur dit alors à Josué :..... Vous traiterez la ville de

236. — Je réponds qu'il faut dire que les embûches ont pour but de tromper les ennemis. Or, quelqu'un peut être trompé de deux manières : par les actes ou par les paroles d'autrui :

1° Quand on lui dit une chose fausse, ou quand on ne tient pas une promesse faite (1) ; or, cela est toujours illicite ; « on ne doit jamais tromper l'ennemi de la sorte ; car il y a dans la guerre, dit saint Ambroise (*De off.*, lib. I, cap. 29) (2), des droits et des conventions qui doivent être observés, même entre ennemis. »

2° Quelqu'un peut être trompé d'une autre manière, par nos actes ou nos paroles, parce que nous ne lui dévoilons pas nos projets ou nos pensées, ce que nous ne sommes jamais obligés de faire ; car, même dans l'enseignement sacré, il y a bien des choses que nous devons tenir secrètes, surtout à l'égard des infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, suivant ces paroles de l'Evangile (Matth., VII, 6) : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens (3). »

A plus forte raison doit-on cacher aux ennemis les plans qu'on a conçus pour les attaquer. Aussi parmi les règles de la science militaire, met-on en première ligne le soin de cacher ses desseins de peur qu'ils ne parviennent à l'ennemi, comme on le voit dans le livre : *Des stratagèmes des Francs* (*Sexti Jul. Frontini*, lib. I, *Stratag.*, cap. 1). Cette dissimulation rentre dans la catégorie des embûches dont on peut faire usage dans une guerre juste. Des embûches de ce genre ne méritent pas à proprement parler le nom de fraudes : elles ne sont opposées ni à la justice, ni à la volonté bien ordonnée. Ce serait au contraire un désordre de la volonté de vouloir que les autres ne nous cachent rien.

La réponse aux objections est par cela même évidente.

Haï et son roi comme vous avez traité Jéricho et son roi ; mais vous prendrez pour vous tout le butin et tous les bestiaux ; et vous dresserez une embuscade derrière la ville — « Pone insidias urbi post eam. » — Josué disposa donc 5.000 hommes en embuscade à l'ouest d'Haï, attaqua la ville avec ses troupes d'un autre côté, et fit semblant de fuir pour attirer hors de la ville tous ses défenseurs ; alors les 5.000 hommes qui étaient en embuscade s'en emparèrent, et les ennemis, pris entre eux et l'armée de Josué qui les attaquait de nouveau, furent vaincus.

236. = (1) Fides, quando promittitur, etiam hosti, servanda est, contra quem bellum geritur (saint Aug., *Lettre 205, ad Bonifacium*, rapportée dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. I, c. 3 ; — voir n° 195).

(2) *De officiis*, lib. I, cap. 29 : « Quædam jura bellorum et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda. »

(3) Matt., VII, 6 : « Nolite sanctum dare canibus. »

Article IV : Est-il permis de combattre les jours de fête ?

237. — *Premier argument* : Il semble qu'il ne soit pas permis de combattre les jours de fête ; car les fêtes sont établies pour vaquer au service divin : c'est ce qui ressort de la loi relative à l'observation du sabbat (*Exod.*, XX) : d'ailleurs, le mot *sabbat* veut dire *repos*. Or, dans les batailles, il y a la plus grande agitation. On ne doit donc d'aucune manière combattre les jours de fête.

238. — *Deuxième argument* : Isaïe (LVIII) (1) blâme ceux qui, les jours de jeûne, réclament leurs dettes, ou se livrent à des querelles, en frappant du poing ; à plus forte raison, les jours de fête ne doit-on pas combattre.

239. — *Troisième argument* : On ne doit rien faire de contraire à l'ordre pour éviter un dommage temporel ; or combattre les jours de fête paraît être une chose en soi contraire à l'ordre. Donc, pour aucune nécessité d'éviter un dommage temporel, on ne doit combattre les jours de fête.

240. — Mais en opposition il est dit (*I Macchab.*, II, 41) : « *Les* « *Juifs prirent alors une excellente résolution en disant* : *Qui que ce* « *soit qui nous attaque le jour du sabbat, nous combattrons contre* « *lui* (1). »

241. — Je réponds qu'il faut dire que l'observation des fêtes n'empêche pas l'homme de faire ce qui a pour fin son salut même corporel ; aussi le Seigneur a-t-il dit avec reproche aux Juifs (*Joan.*, VII, 23) : « Vous vous indignez contre moi, parce que j'ai guéri un homme « le jour du sabbat (1). » De là, il résulte que les médecins peuvent licitement soigner les malades les jours de fête. A plus forte raison, doit-on pourvoir au salut de l'Etat, par lequel on empêche la mort d'un grand nombre d'hommes, et une foule de maux tant temporels que spirituels, plus encore qu'au salut corporel d'un seul homme.

238. = (1) Isaïe, LVIII, 4 : « Ecce ad lites et contentiones jejunatis, et percu- « titis pugno impie. Nolite jejunare sicut usque ad hanc diem, ut audietur in « excelso clamor vester ». — « Vous jeûnez pour faire des procès et des querelles « et vous frappez vos frères du poing d'une façon impie. Ne jeûnez plus à l'avenir « comme vous l'avez fait jusqu'à cette heure, en faisant retentir l'air de vos cris. » La critique d'Isaïe porte ceci : Vous observez scrupuleusement le jeûne, mais vous n'hésitez pas à manquer de charité.

240. = (1) *I Macchab.*, II, 41 : « Cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes : « Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus « adversus eum. »

241. = (1) Joann., VII, 23 : « Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato ».

C'est pourquoi il est permis, si toutefois il y a nécessité, de faire livrer les jours de fête de justes guerres pour la défense des fidèles (2) : car ce serait tenter Dieu que de vouloir, dans une nécessité si pressante, s'abstenir de combattre. Mais, quand il n'y a pas de nécessité, il n'est pas permis de se battre les jours de fête, pour les raisons données ci-dessus.

La réponse aux objections est par là même évidente.

(2) Voir *Décret*, Causa XXIII, qu. VIII, c. 15.

Troisième Section

Le traité « De jure belli » de F. de Victoria

Chapitre premier

Notice sur Victoria

242. — François de Victoria, dit Echard (*Script. ord. Præd.*, t. II, p. 128), fut l'Espagnol le plus célèbre de son temps. Il est regardé par tous comme le père de l'Ecole de théologie scolastique en Espagne, comme le maître incontesté de tous ceux qui vinrent après lui. Il n'est pas possible, ajoute-t-il, étant donné les éloges qui lui ont été décernés par tous les savants, de lui en décerner un nouveau : c'est déjà un travail de choisir parmi ceux qu'il a reçus.

Il naquit vers 1480 à Victoria, ville de la province d'Alava, qui faisait partie du royaume de Navarre. On lui donna, selon la coutume, le nom de sa ville natale.

Tout enfant, il fut conduit à Burgos par ses parents, qui le confièrent à des maîtres chargés de lui enseigner les belles-lettres. Dès ses premières années d'études, il surpassa de beaucoup tous ses condisciples. Parvenu à l'adolescence, il entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs, à l'exemple de son frère aîné, Didaeus de Victoria, déjà profès dans cet ordre. Après avoir fait ses premières études de philosophie et de théologie dans son pays, il fut envoyé par ses supérieurs à Paris, comme ils avaient coutume de le faire pour les sujets sur lesquels ils fondaient de sérieuses espérances. Il entra au collège Saint-Jacques (1), alors dirigé par des religieux venus des Pays-Bas ; Pierre

242. = (1) Le collège Saint-Jacques (ou des Jacobins) était situé sur un emplacement qui est approximativement limité par la rue Saint-Jacques, la rue Soufflot,

Crockaert de Bruxelles y enseignait avec grand succès la *Somme* de saint Thomas (2). Victoria suivit ses leçons et prit ses grades au mois de janvier 1513 : trois ans plus tard, il fut désigné comme professeur et enseigna avec éclat. Il devint licencié en 1522 (3). Il retourna alors en Espagne où il fut nommé régent du collège de Valladolid. En 1526, il obtint au concours, et malgré de nombreux et illustres compétiteurs, la chaire de Salamanque. Cette chaire était alors peu connue ; mais il l'illustra à tel point qu'il la rendit bientôt glorieuse et célèbre dans le monde entier.

Il adopta et introduisit en Espagne la méthode d'enseignement qu'il avait vu pratiquer à Paris ; il traita la théologie scolastique, non d'une manière sèche et aride, comme cela se faisait avant lui, mais avec érudition et agrément, la complétant par des extraits d'histoire ecclésiastique et des citations choisies avec goût et discernement dans les écrits des Saints Pères. Il s'appliquait particulièrement à la pureté du langage, à l'élégance des termes, à la forme des phrases, cherchant non seulement à se faire écouter avec plaisir, mais à provoquer des imitateurs (4). Il introduisit à l'académie de Salamanque une coutume que l'on pratiquait à Paris depuis 1454 et qui fut ensuite adoptée par toutes les autres académies espagnoles : ne pas se contenter d'écouter les leçons des professeurs, mais les consigner par écrit ; ses élèves rédigeaient donc eux-mêmes les cours qu'il professait, et il corrigeait leurs rédactions. La multiplicité des traités qu'il dicta ainsi pendant vingt ans fut cause qu'il négligea lui-même d'en écrire ; c'est chez ses disciples qu'on trouve les trésors de sa doctrine. Plusieurs d'entre eux furent à leur tour des maîtres éminents, comme Melchior Cano, Dominique Soto, Barthélemi de Medina. Ils reconnaissaient volontiers tout ce qu'ils devaient à leur maître et s'en réfé-

le boulevard Saint-Michel et la rue Cujas. Une plaque de marbre, placée dans l'église Saint-Etienne-du-Mont, non loin du tombeau de Sainte Geneviève, en indique l'emplacement exact. Dans ce collège, saint Thomas avait été élève et maître (voir n° 207). Saint Dominique, saint Pierre de Tarentaise, qui devint plus tard le pape Innocent V, Albert le Grand, y avaient également habité.

(2) Pierre Crockaert, appelé aussi Pierre de Bruxelles, naquit vers 1470 et mourut en 1514 (ou 1522, d'après Echard). Entre 35 et 40 ans, il devint thomiste : il aimait à se dire : « Divi Thomæ doctrinæ interpres et pugnator acerrimus. »

(3) D'après ce que dit M. F. Nys, *Les jurisconsultes espagnols et le droit des gens* (*Rev. de droit intern. et de légis. comparée*, t. XIV, 1912), F. de Victoria avait fait à Paris la connaissance d'Erasme dont il resta toujours l'ami. Une lettre d'Erasme, adressée « Theologe cuidam Hispano Sorbonico », était destinée à F. de Victoria, auquel Erasme demandait d'intervenir auprès de son frère qui l'attaquait et lui suscitait des difficultés.

(4) Si avant F. de Victoria l'Espagne eut des théologiens illustres, c'est néanmoins à lui qu'est due la renaissance de la théologie (**Ed. Hinajosa**, *Estudios sobre la istoria del derecho español*).

raient à lui comme à la source où ils s'alimentaient. C'est, dit Melchior Cano, par une faveur sigulière de Dieu que l'Espagne reçut comme maître cet éminent théologien : nous lui sommes redevables de la sûreté de notre doctrine, de la prudence de nos jugements, de la forme cultivée de nos écrits. Il fut, dit Barthélemy de Medina, le restaurateur de la science sacrée de la théologie ; c'est à lui que l'Espagne doit d'avoir connu les vraies méthodes qui conviennent à cette science. L'Espagnol Matamore l'appelle : « un homme excellent, divin, incomparable, la splendeur de l'Ordre de saint Dominique, l'ornement et l'honneur de la théologie ». Il mourut à Salamanque, le 12 août 1546. On l'a nommé le Socrate chrétien : car de même que le vieux prince de l'Académie, maître de Platon et d'autres philosophes, il ne publia pas ses œuvres, se contentant de former des disciples et de leur communiquer ses idées, afin qu'ils les reproduisent eux-mêmes par la parole et par la plume.

De Victoria lui-même, on ne possède en effet qu'un très petit nombre d'œuvres dont la plus connue, la seule qui ait été imprimée, porte le titre de *Relectiones theologicæ,* et se compose de 12 leçons.

Voici les titres de ces *Relectiones* (5) : 1. De potestate Ecclesiæ ; 2. De potestate civili ; 3. De potestate Papæ et Concilii ; 4. De Indis et de jure Belli ; 5. De matrimonio ; 6. De augmento charitatis ; 7. De temperantia ; 8. De homicidio ; 9. De eo ad quod tenetur perveniens ad usum rationis ; 10. De arte magica ; 11. De simonia ; 12. De silentii obligatione.

La première édition des *Relectiones* est celle de Jacques Boyer de Lyon, in-8°, 1557. Elle est assez défectueuse. Une seconde édition parut à Salamanque en 1565 ; une troisième à Ingolstadt en 1580. La quatrième est celle de Pierre Landry de Lyon, in-8°, 1586 et 1587 : elle a profité des corrections et rectifications faites par l'auteur inconnu de l'édition d'Ingolstadt. Une cinquième édition, in-12, est celle d'Anvers, 1604. Une sixième parut à Venise en 1686.

Un manuscrit de Victoria, *Commentaria in universam Summam S^{ti} Thomæ,* 1_a pars et 2^a 2^{ae}, se trouve à Rome (Bibl. Altempsiana). Victoria a fait imprimer en 1512 chez Claude Chevallon, à Paris, une édition de la 2_a 2^{ae} de la *Somme* qui porte le titre de *Secunda Secundæ S^{ti} Thomæ a Petro Crockart de Bruxellis recensata ac illustrata.* Ce fut la première édition faite à Paris de cette partie de la *Somme.*

D'après l'auteur de la préface de l'édition de Lyon, 1586, certaines des *Relectiones* seraient des réponses faites par Victoria à des

(5) Dans l'édition de P. Landry, Lyon, 1586, la leçon 1 est divisée en *prior* et *posterior Relectio* ; la leçon 4 en *De Indis prior* et *De Indis posterior, sive de Jure belli.* La leçon 12 n'existe pas. Il y a donc dans cette édition 13 leçons au lieu de 12.

questions qui lui auraient été posées, soit par Charles-Quint sur les droits des Espagnols dans les Indes, soit par le roi d'Angleterre au sujet de son divorce, soit même par le pape. Ce qui est certain, c'est que quelques-unes d'entre elles représentent des avis donnés solennellement par Victoria sur des questions qui faisaient de son temps l'objet de discussions graves et de controverses non seulement dans les Universités, mais dans les conseils des gouvernements. Il avait, dit l'auteur de la préface, une telle renommée que pour ses auditeurs, il était un autre Pythagore, l'alpha des théologiens et des philosophes. Les rois d'Espagne lui soumettaient la question des Indes, le roi d'Angleterre son divorce, et le Souverain Pontife lui-même le consultait sur des questions qu'il jugeait en toute liberté. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer, de l'autorité que son instruction donnait à cet homme, ou de la modestie du pape et des rois, de leur désir de s'instruire et de se guider sur ses avis. Quelle erreur est celle des hérétiques lorsqu'ils accusent les ordres monastiques d'être rudes et incultes, et d'être les adulateurs des papes et des rois !

« C'était, dit M. **Ed. Nys** (6), un maître incomparable pour la clarté et la lumière du raisonnement, et il est peu de scolastiques qui aient aussi bien évité les erreurs et la lourdeur de la méthode, et aussi bien profité des avantages indéniables que celle-ci présentait en obligeant l'écrivain à énumérer et à rencontrer toutes les objections et toutes les réfutations que ses thèses pouvaient subir. Une des marques caractéristiques de son enseignement, c'est qu'il s'occupe des grandes questions politiques qui étaient à l'ordre du jour, et qu'il est ainsi animé et vivant.

« Les leçons *de Indis* et *de Jure belli Hispanorum in Barbaros* sont de véritables chefs-d'œuvre de méthode et de science... On ne sait ce qu'il faut le plus louer, la solidité de l'œuvre, ou bien l'élégance avec laquelle elle a été exécutée. A lire ces pages qui respirent l'amour de l'humanité, où apparaît un esprit véritablement indépendant, où chaque ligne dénote une connaissance approfondie des auteurs, on se prend à regretter que F. de Victoria et ses illustres disciples n'aient pas exercé sur la science du droit des gens une plus grande influence. »

En terminant et pour rendre à Victoria la justice qui lui est due, disons que c'est lui qui le premier employa l'expression « *Jus inter gentes* », dont on fait bien à tort hommage à Zouch qui l'emprunta, un siècle plus tard, au théologien espagnol.

« Quod naturalis ratio inter gentes constituit », dit Victoria (voir n° 465) au début de la troisième section du *De Indis*, « hoc voca-

(6) *Les publicistes espagnols et les droits des Indiens* (*Revue de droit international et de législation comparée*, 1889, t. XXI, p. 532).

tur jus gentium », et il développe sa pensée dans des termes qui ne peuvent laisser aucun doute à ce sujet. Pour lui, il y a un droit entre les nations, un droit international.

Nous ne disons pas qu'il soit le premier qui ait eu une telle notion, car elle est une conséquence nécessaire de la doctrine chrétienne, mais c'est à lui que revient l'honneur de l'avoir définie et mise en lumière.

« F. de Victoria, dit encore M. **Nys** (1), a la vision claire et nette de l'interdépendance des Etats, de leurs droits et de leurs devoirs réciproques. Le point est important. Il se ramène, en effet, au point de savoir si, en droit des gens, on se trouve devant une obligation juridique ou bien devant un simple détail d'étiquette et de courtoisie internationale. Y répondre comme le faisait le professeur de Salamanque, c'était trancher d'avance une discussion qui devait, des siècles durant, continuer à préoccuper les publicistes. »

Chapitre II

Traduction du « De jure belli » de Victoria

INTRODUCTION (1)

243. — Nous avons, dans une leçon précédente (2), discuté les titres, justes et injustes, invoqués par les Espagnols pour occuper les pays de ces barbares qu'on appelle les Indiens. C'est seulement, semble-t-il, en vertu du droit de la guerre que l'on peut acquérir et conserver ces provinces : il nous paraît donc nécessaire de discuter rapidement le droit de la guerre lui-même, ce qui complètera notre étude et lui donnera un caractère plus général.

(7) *Les origines du droit international* (Bruxelles, 1894), p. 8. « A Suarez, dit-il quelques lignes plus loin, revient l'honneur d'exposer des vues absolument définies touchant l'existence des règles juridiques obligeant les nations » (Voir à ce sujet la traduction de Suarez, nos 518 à 533, et particulièrement le no 525).

243. — (1) Les notes marquées d'un astérisque sont celles qui se trouvent dans l'ouvrage de Victoria ; les autres émanent du traducteur.

(2) Le traité *De jure belli*, de Victoria, fait suite à son traité *De Indis*, et on voit, par les premières lignes, comment il s'y rattache.

Mais, pressé par le temps, nous ne pourrons traiter toutes les questions dont un tel sujet soulève la discussion ; nous ne donnerons donc pas à notre ouvrage l'étendue que comporteraient la grandeur et l'importance de la matière, mais celle à laquelle nous sommes limité par les circonstances. Nous nous contenterons d'examiner les propositions les plus importantes, d'en donner de très courtes démonstrations, et laisserons de côté beaucoup de questions que l'on pourrait aborder dans une semblable étude.

Nous examinerons d'abord quatre questions principales :

I. Est-il réellement permis aux chrétiens de faire la guerre ?

II. Qui est investi de l'autorité nécessaire pour faire ou pour déclarer la guerre ?

III. Quelles peuvent et quelles doivent être les causes d'une guerre juste ?

IV. Qu'est-il permis de faire dans une juste guerre ?

PREMIÈRE PARTIE

Quatre questions principales concernant le droit de guerre.

PREMIÈRE QUESTION PRINCIPALE

Est-il réellement permis aux chrétiens de faire la guerre (1) *?*

244. — Et tout d'abord, on pourrait croire (2) que la guerre est absolument interdite aux chrétiens ; il semble, en effet, qu'il ne leur est pas permis de se défendre, d'après la parole de saint Paul : « *Ne vous défendez pas, mes très chers, laissez place à la colère* (3) », et suivant les paroles du Seigneur dans l'Evangile : « *Si quelqu'un vous* « *frappe sur la joue droite, présentez-lui l'autre joue* » ; « *Et moi, je* « *vous dis de ne pas résister au mal* (4) » ; « *Tous ceux qui auront* « *pris le glaive périront par le glaive* (5). »

Et il ne suffirait pas de répondre que ce sont là non des préceptes, mais des conseils ; car il ne serait pas admissible que toutes les

244. = (1) Voir sur cette question : 1re partie, nos 1 à 7 ; *Décret*, nos 192 à 199 ; **saint Thomas**, nos 211 à 222 ; **Suarez**, nos 309 à 315.

(2) Suivant la coutume des scolastiques, Victoria commence par exposer la thèse contraire à celle qu'il défend.

(3) *Non vos defendentes, carissimi, sed date locum iræ (*Ad Rom.*, 12).

(4) *Si quis te percusserit in dexteram maxillam, proebe illi et alteram. — Ego dico vobis non resistere malo (Matt., V).

(5) *Omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt (Matt., XXVI).

guerres entreprises par les chrétiens le soient en opposition avec les conseils du Seigneur.

Mais l'opinion contraire est celle de tous les Docteurs et elle est conforme aux usages reçus dans l'Eglise ().

Les catholiques, remarquons-le, sont généralement d'accord à ce sujet ; mais Luther, qui n'a laissé intact rien de ce qu'il a touché, a dénié aux chrétiens le droit de prendre les armes, même contre les Turcs : il s'appuie, pour cela, tant sur les passages de l'Ecriture rapportés plus haut, que sur l'argument suivant : « Si les Turcs envahissent la Chrétienté, c'est que telle est la volonté de Dieu, et il « n'est pas permis de lui résister (7). » En cette matière, il n'a pas pu, comme en d'autres, imposer ses idées aux Germains, peuple né pour les armes. Tertullien également ne paraît pas éloigné de ce principe lorsque, dans son livre « *De Coronâ* », il discute si un chrétien peut faire partie de l'armée ; il semble même tout à fait d'avis que les chrétiens n'ont pas le droit de se battre, eux qui, dit-il, n'ont même pas le droit de faire des procès (8).

Mais, laissant de côté ces opinions singulières, nous pouvons répondre à la question par une seule conclusion : Il est permis aux chrétiens d'être soldats et de faire la guerre. Cette conclusion est nettement affirmée par saint Augustin en divers endroits (9), et voici comment elle se démontre :

1° Saint Augustin en trouve la preuve dans les paroles de saint Jean-Baptiste aux soldats : « *Ne frappez personne, n'extorquez rien à « qui que ce soit.* » « Si la doctrine de l'Evangile, ajoute-t-il, condam« nait absolument la guerre, saint Jean n'aurait point eu d'autre con« seil à donner aux soldats qui le consultaient sur ce qu'ils avaient à « faire pour se sauver, que de jeter leurs armes et de renoncer à leur « profession ; cependant il se contente de leur dire : « Ne faites vio« lence, ni fraude à personne : contentez-vous de votre solde (10). »

(6) Voir nos 7 et 310.

(7) Dans un ouvrage de Luther qui date de 1518, « *Resolutiones disputationis de virtute indulgentiarum* », se trouve la phrase suivante : « 34. *Præliari adversus Turcos est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos.* » Cette proposition fut condamnée par une bulle de Léon X en date du 15 juin 1520.

(8) Voir IIe partie, nos 110, 113, 117.

(9) **Contra Faustum*, lib. XXII (voir nos 1, 6, 48, 218) ; *Lib. quæst.*, VI, 10 (voir nos 25 et 219) ; *De verbis Domini*, Sermo XIX (voir no 3, note 4 et no 218, note 1) ; *Sermo de puero centurionis* (voir no 215, note 1) ; *Epistola ad Bonifacium* (voir nos 7 et 221).

(10) *Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis : estote contenti stipendiis vestris (*Luc.* 3). — Quod si Christiania disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis : estote contenti stipendiis vestris (*Epistola* 5, *ad Marcellinum*). — Voir aussi : *Contra Faustum*, l. 22, cap. 75,

2° Saint Thomas le démontre par la raison suivante (11). Il est permis de tirer le glaive et de se servir des armes contre les malfaiteurs intérieurs et les citoyens séditieux, suivant la parole de l'Apôtre : « Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive : car il est « le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui « fait le mal (12). » Il peut donc aussi se servir du glaive et des armes contre les ennemis extérieurs. C'est pourquoi il est dit aux princes : « *Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur* (13). »

3° La guerre était permise dans la loi naturelle, comme on le voit au sujet d'Abraham qui combattit contre quatre rois (14), et aussi dans la loi écrite, ainsi que le montre l'exemple de David et des Macchabées. Mais la loi évangélique n'a rien interdit de ce qui est permis par la loi naturelle, comme l'a si bien démontré saint Thomas (15) ; c'est pourquoi elle est appelée Loi de liberté (16). En conséquence, ce qui était permis dans la loi naturelle et dans la loi écrite ne l'est pas moins dans la loi évangélique.

En ce qui concerne la guerre défensive, on ne peut avoir aucun doute, car il est permis de repousser la force par la force (17).

4° On le démontre de même pour la guerre offensive, c'est-à-dire pour celle dans laquelle on ne se borne pas à défendre ou à reprendre son bien, mais dans laquelle on cherche à punir une injustice dont on a été victime. Ici encore, on peut invoquer l'autorité de saint Augustin : « On a coutume, dit-il, d'appeler justes les guerres qui ont « pour but la punition d'une injustice, quand il s'agit, par exemple, « de châtier une nation ou une cité qui n'a pas voulu punir une mau- « vaise action commise par les siens, ou restituer ce qui a été pris « injustement (18). »

5° On le prouve aussi en ce qui concerne la guerre offensive, par cette raison qu'il convient, même au point de vue de la défense, de punir les ennemis qui ont commis ou ont essayé de commettre une

(11) **Somme Théol.*, 2, 2, q. XL, art. 1. Voir n° 216.

(12) *Non sine causa gladium portat : minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit (*Ad Rom.*, 13, 4).

(13) *Eripite pauperem et egenum de manu peccatoris liberate (Ps. LXXXI, 4).

(14) **Genes.*, 14.

(15) **Somme*, 1, 2, *quæst.* CVII, art. ult.

(16) **Jacq.*, 1 et 2.

(17) *Decretum, De justitia et jure, Can. Vim vi.

(18) *Justa bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est (*Sup. Josue*, qu. 10). Ce passage de saint Augustin (Lib. qu., VI, 10) est reproduit dans le *Décret*, Causa XXIII, qu. II, c. 2, n° 200).

injustice : car l'impunité les rendrait plus audacieux pour une seconde invasion, si la crainte du châtiment ne les en détournait.

6° Le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité de l'Etat (19). Or, il ne peut y avoir de sécurité dans l'Etat, si les ennemis ne sont pas empêchés de commettre des injustices par la crainte de la guerre. Un Etat se trouverait placé dans de très mauvaises conditions si, lorsque ses ennemis l'ont injustement envahi, il lui était seulement permis de les repousser, mais non de les poursuivre en dehors de ses limites.

7° Si l'on considère la fin et le bien commun du genre humain, on voit que non seulement le monde ne pourrait vivre heureux, mais qu'il serait réduit à la pire des conditions si tous les tyrans, les voleurs et les ravisseurs pouvaient impunément commettre des injustices et opprimer les gens de bien et les innocents, sans que ceux-ci puissent de leur côté sévir contre les coupables.

8° Enfin, dans les questions qui concernent la morale, c'est un très puissant argument que l'autorité et l'exemple des hommes de bien et des saints ; or, non seulement ils ont sauvegardé leurs patries et leurs biens par des guerres défensives, mais aussi, par des guerres offensives, ils ont poursuivi les ennemis qui leur avaient fait ou avaient tenté de leur faire injure : ainsi Jonathan et Simon Macchabée vengèrent sur les fils de Jambri la mort de leur frère Jean (20). De même dans l'église chrétienne, on voit Constantin, Théodose, et d'autres empereurs éminents et très chrétiens, entreprendre des guerres, tant offensives que défensives, alors qu'ils avaient dans leurs conseils de très saints et très savants évêques.

SECONDE QUESTION PRINCIPALE

Qui est investi de l'autorité nécessaire pour faire ou pour déclarer la guerre ?

245. — Première proposition. S'il s'agit d'une guerre défensive, tous, même les particuliers, peuvent l'entreprendre et la faire. Cela est évident, car il est toujours permis de repousser la force par la force, comme il a été dit plus haut. Il en résulte qu'une guerre de ce genre peut être faite par n'importe qui, sans l'intervention d'aucune autorité, non seulement pour la défense des personnes, mais aussi des choses et des biens (1).

(19)* Saint Augustin, *Ep.* 205, *ad Bonif.* ; *De verbis Dom., sermo* 19. Voir nos 51, 52 et 53.

(20) *I Machab.*, 9.

245. = (1) Voir sur cette question, Ire partie, nos 41 à 47 ; *Décret*, no 192 ; saint Thomas, no 216 ; Suarez, nos 318 à 325.

246. — Question incidente. Mais, sur ce point, une question peut se poser. Celui qui est attaqué par un voleur ou un ennemi a-t-il le droit de le frapper lorsqu'il peut lui échapper par la fuite ? A cette question, l'Archevêque (1) répond négativement : « Ce n'est plus là, dit-il, se protéger par une défense modérée, exempte de toute faute ; car chacun est tenu de faire, en se défendant, le moins de mal possible à son agresseur : si donc la résistance doit entraîner la mort ou de graves blessures pour celui qui attaque, et si on peut lui échapper par la fuite, il semble qu'on y soit obligé. Panormitanus (2) fait une distinction. Si la fuite entraîne pour celui qui est attaqué un grand déshonneur, il n'est pas obligé de fuir ; mais il peut repousser l'attaque en frappant l'agresseur. Si, au contraire, la fuite n'entraîne pas pour lui la perte de la réputation ou de l'honneur, comme c'est le cas pour un moine ou un paysan attaqué par un noble et puissant seigneur, il est plutôt tenu de fuir. Bartole (3) prétend, sans faire de distinction, qu'il est permis de se défendre et que l'on n'est pas tenu de s'enfuir : car la fuite est ignominieuse (4), et si l'usage des armes est permis pour défendre ses biens (5), il l'est davantage encore pour repousser une injure corporelle qui est plus importante que la perte des biens (6). On peut probablement et avec assez de sécurité s'en tenir à cette opinion, surtout lorsque les lois civiles autorisent cette manière de faire (7) ; car on ne commet pas de faute en faisant ce que la loi autorise ; quand la loi donne un droit, on peut en user en toute conscience (8). Il en résulte que s'il n'était pas permis de donner la mort pour la défense de ses biens, en vertu du droit naturel, on le pourrait en vertu du droit civil ; et vraiment, s'il n'y a pas crainte de scandale, il semble que cela soit licite, non seulement pour le laïque, mais même pour le clerc et le religieux.

247. — Seconde proposition. Tous les Etats ont l'autorité suffisante pour déclarer et entreprendre la guerre. Pour le démontrer, il faut remarquer qu'il y a sur ce point une grande différence entre les particuliers et les Etats. Les particuliers ont, comme nous l'avons

246. — (1) *Saint Antonin, archevêque de Florence.

(2) *Cap. *Olim*, *De restit. spoliat.* [*Decretal. Gregorii noni*, II, 13, 12].

(3) **In lib. De pœnis, et in l. furem, de Sicariis* [Digeste, XLVIII, 19, et 8, fr. 9].

(4) *Item *apud Labeonem*, *de injuriis* [Digeste, XLVII, 10, fr. 15].

(5) *Cap. *Olim* [*suprà cit.*], et cap. *dilecto*, *de sent. excomm.*, lib. 6 [*Sextus*, V, 11, 6].

(6) *L. *In servorum*, *de pœnis* [Digeste, XLVIII, 19, fr. 10].

(7) *L. *furem* [*suprà cit.*].

(8) Victoria va ici beaucoup trop loin. Il n'est pas en effet toujours permis de faire ce que la loi civile *autorise* ; car la loi civile autorise parfois des actions contraires à la loi morale, et par suite absolument interdites à l'honnête homme. C'est une restriction qu'au XIIIe siècle saint Thomas et Beaumanoir n'eussent certainement pas omis d'apporter à l'argument produit. — E. Ch.

dit, le droit de défendre leurs personnes et leurs biens ; mais ils n'ont pas le droit de punir une injustice ni de reprendre, par la force, après un temps écoulé, les choses qui leur ont été enlevées. Il faut, quand il s'agit d'eux, que la défense ait lieu au moment même du danger, *incontinent*, selon l'expression des jurisconsultes : la légitimité de la défense cesse en même temps que sa nécessité. Je crois toutefois (1) que celui qui est injustement frappé peut immédiatement frapper à son tour, même si celui qui l'attaque ne devait pas recommencer, afin d'échapper à la honte et au déshonneur : ainsi, par exemple, un homme qui aurait reçu un soufflet pourrait de suite frapper son adversaire de son épée, non pour en tirer vengeance, mais, comme il vient d'être dit, pour éviter la honte et le déshonneur.

Quant aux Etats, ils ont l'autorité suffisante, non seulement pour se défendre, mais aussi pour se venger (2), eux et leurs membres, et pour punir les injures (3). Aristote (4) en donne pour raison que l'Etat doit se suffire à lui-même ; or, il ne pourrait convenablement sauvegarder le bien public et sa propre situation, s'il n'avait la possibilité de punir les injustices de ses ennemis et de sévir contre eux ; ils deviendraient, en effet, comme il a déjà été dit, plus prompts au mal et plus audacieux dans leurs entreprises injustes, s'ils pouvaient compter sur l'impunité : il est donc nécessaire, pour la bonne administration des sociétés humaines, que les Etats aient une semblable autorité (5).

248. — TROISIÈME PROPOSITION. Le prince a, en cette matière, la même autorité que l'Etat. C'est l'opinion de saint Augustin (1). « *L'ordre naturel, qui conduit à la paix entre les hommes, demande* « *que la décision et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent au* « *souverain* » ; et la raison le prouve : le prince, en effet, n'existe que

247. = (1) C'est là, comme l'indique bien le mot « Je crois toutefois », une opinion personnelle de l'auteur, et il ne la donne pas comme une règle certaine de morale. Il est toutefois permis de regretter qu'un théologien de la valeur de Victoria ait eu cette opinion et l'ait exprimée. Grotius, dans le *De jure belli ac pacis* (lib. II, cap. 1, 2), la lui a, non sans raison, vivement reprochée. Divers auteurs postérieurs à Victoria se sont appuyés sur son opinion et l'ont professée : mais elle a été formellement condamnée par le pape Innocent XI. Voici le texte de la proposition condamnée : « Fas est honorato viro occidere invasorem qui « nititur calumniam inferre, si aliter hæc calumnia vitari nequit : idem quoque « dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat : et post impactam « alapam vel fustis ictum fugiat. »

(2) Se venger est pris ici dans le sens de punir, exercer la « *vindicte* » et non pas la vengeance.

(3) *Injuria*, injustice, violation d'un droit, et non injure dans le sens spécial du mot français.

(4) *Polit., lib. 3.

248. = (1) *Ordo naturalis mortalium, paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit (*Contrà Faust.*, lib. XXII, cap. 75).

par le choix de l'Etat : il en remplit donc le rôle et en a l'autorité. De plus, quand un Etat a à sa tête un prince légitime, toute l'autorité réside en lui, et aucune décision générale concernant, soit la paix, soit la guerre, ne saurait être prise sans lui.

Toute la difficulté consiste à savoir ce qu'est un État et qui peut, à proprement parler, être appelé prince. A quoi l'on peut répondre en peu de mots qu'à proprement parler on appelle Etat une communauté parfaite ; mais il reste à définir la communauté parfaite. Pour cela, il faut remarquer que « parfait » est la même chose que « complet ». On appelle, en effet, imparfait, ce à quoi il manque quelque chose et, au contraire, parfait, ce à quoi il ne manque rien. Est donc parfait l'Etat (ou la communauté) qui est par lui-même complet, c'est-à-dire qui n'est pas partie d'un autre Etat, qui a ses lois, son conseil, et ses magistrats. Ainsi, le royaume de Castille, le royaume d'Aragon, le principat de Venise, et autres semblables. Et rien ne s'oppose à ce que plusieurs principats ou Etats parfaits aient un prince commun. Un tel Etat, ou son prince, mais seulement un tel Etat, a l'autorité suffisante pour déclarer la guerre (2).

249. — Question incidente. On peut toutefois se demander si, lorsque plusieurs Etats de ce genre, ou plusieurs princes, ont un souverain commun, ou un prince commun, ils peuvent, par eux-mêmes, déclarer la guerre sans l'autorité du prince supérieur. Et je réponds que sans aucun doute ils le peuvent : ainsi les rois qui sont sous la dépendance de l'empereur peuvent se déclarer la guerre entre eux, sans son assentiment ; car, ainsi qu'il a été dit, l'Etat doit se suffire à lui-même, et il ne se suffirait pas à lui-même s'il n'avait pas ce pouvoir.

250. — Corollaire. Il résulte clairement de ce qui précède que les autres rois de petits Etats ou princes qui ne sont pas des chefs d'Etats parfaits, mais font partie d'autres Etats ne peuvent ni déclarer, ni faire la guerre : ainsi le duc d'Albe ou le comte de Bénévent, qui font partie du royaume de Castille et dont, par conséquent, les Etats ne sont point des Etats parfaits. Mais comme de telles situations proviennent en grande partie du droit des gens ou du droit humain, la coutume peut leur donner la faculté ou le pouvoir de faire la guerre. Si donc une ville ou un prince a, par suite d'une coutume très ancienne, le pouvoir de faire la guerre de sa propre autorité, il ne convient pas de le lui refuser, bien que d'autre part cette ville ne paraisse pas remplir les conditions d'un Etat parfait (1). D'autre part,

(2) Voir nos 44 et 322.

250. — (1) Suarez fait remarquer que, s'il s'agissait de sujets du même royaume, une telle coutume, quelle que soit son ancienneté, ne saurait être admise ;

la nécessité peut également conférer ce pouvoir et cette autorité. Si, dans un même royaume, une ville attaquait une autre ville, ou un des ducs du royaume un autre duc, et si le roi s'abstenait ou n'osait pas punir les injures commises, la ville ou le duc qui en serait victime pourrait, non seulement se défendre, mais porter la guerre chez les ennemis, sévir contre eux, et mettre à mort les malfaiteurs ; car s'il en était autrement, elle ne pourrait pas convenablement se protéger. En effet, les ennemis ne s'abstiendraient pas des injures, si ceux qui en sont victimes n'avaient d'autre pouvoir que celui de se défendre. Pour la même raison, il est permis à un particulier de s'emparer de son ennemi, si aucune autre voie ne lui permet de se défendre contre ses attaques. Mais en voilà suffisamment sur ce sujet.

TROISIÈME QUESTION PRINCIPALE

Quelles peuvent et quelles doivent être les causes d'une guerre juste (1) ?

251. — Quelle peut être la raison et la cause d'une guerre juste, c'est une question particulièrement importante dans l'étude que nous faisons au sujet des pays barbares.

Première proposition. La différence de religion ne peut être une cause de juste guerre. Cela a été longuement démontré dans la précédente leçon, à propos du quatrième titre que l'on invoque pour justifier la prise de possession des pays barbares, à savoir que les habitants ne veulent pas se convertir au Christianisme (2). Notre opinion est celle de saint Thomas (3) et de tous les docteurs : nous ne connaissons personne qui soutienne l'opinion contraire.

252. — Seconde proposition. L'extension de l'empire n'est pas une juste cause de guerre. Cela est tellement avéré qu'il n'est pas besoin de le prouver. S'il en était autrement, il y aurait juste cause de guerre des deux côtés à la fois, et tous les combattants seraient innocents. Il en résulterait qu'il ne serait pas permis de leur donner la mort — ce qui implique contradiction — à savoir que la guerre serait juste, mais qu'il ne serait pas permis de tuer les adversaires (1).

253. — Troisième proposition. La gloire du prince ou tout autre avantage qui lui est propre n'est pas une juste cause de guerre. Ceci encore est admis par tout le monde. Car le prince doit tout

car les adversaires ayant un supérieur commun, une telle coutume serait contraire au droit naturel (voir nos 46 et 320).

251. = (1) Voir sur la même question : Ire partie, nos 29 à 40 ; *Décret*, 199 à 200 ; **saint Thomas**, 217 ; **Suarez**, 333 à 342.

(2) Voir nos 451 à 459.

(3) **Somme*, 2, 2, qu. XLVI, art. 8.

ordonner, la guerre comme la paix, pour le bien commun de l'Etat : il n'a pas le droit de dépenser les revenus publics, et bien moins encore d'exposer ses sujets à des périls dans son propre intérêt ou dans celui de sa gloire personnelle. C'est la différence qui existe entre le roi légitime et le tyran : le tyran gouverne dans son intérêt et pour son avantage particulier ; le roi légitime gouverne dans l'intérêt du bien public (1). Le prince, qui a reçu de l'Etat son autorité, doit en user pour le bien de l'Etat.

D'autre part, les lois ne doivent jamais être faites en vue d'un intérêt particulier, mais en vue de l'utilité commune de tous les citoyens (2). Donc, les lois en vertu desquelles se fait la guerre doivent être faites pour l'utilité de tous et non uniquement pour celle du prince.

Enfin ce qui distingue les hommes libres des esclaves, c'est que les maîtres se servent des esclaves pour leur avantage personnel et non pour celui des esclaves (3), tandis que les hommes libres ne sont pas faits pour les autres, mais pour eux-mêmes. Or, les princes qui abusent de leurs sujets, en les obligeant à se battre et à couvrir les dépenses de la guerre, non dans l'intérêt du bien général, mais pour un avantage qui leur est personnel, abusent de leurs sujets et les traitent comme des esclaves.

254. — QUATRIÈME PROPOSITION. La seule et unique cause juste de déclarer la guerre, c'est la violation d'un droit (1).

1° On peut le prouver d'abord par l'autorité de saint Augustin (2), la définition de saint Thomas (3), et l'opinion de tous les docteurs.

2° La guerre offensive a pour but, comme il a déjà été dit, de punir une action injuste et de sévir contre les ennemis : mais la vindicte ne peut s'exercer que là où il y a eu d'abord faute et violation d'un droit (4).

3° Le prince n'a pas sur les étrangers une autorité plus grande que sur ses propres sujets : or, à l'égard de ceux-ci, il ne peut se servir du

252. = (1) Voir n° 36.

253. = (1) ***Aristote**, *Polit.*, liv. IV, ch. 10.

(2) ***Isidore**, Dist. 4, can. *Erit autem.*

(3) ***Aristote**, *Polit.*, liv. I, ch. 3 et 4.

254. = (1) Unica est et sola causa justa inferendi bellum, injuria accepta (voir n° 175).

En dehors de cette cause, violation d'un droit ou violation du droit des gens, nos ancêtres n'ont jamais reconnu une juste cause de guerre, ni l'amour de la gloire, ni le désir d'accumuler des richesses, ni celui d'étendre son empire ou de propager la religion : **Acosta**, *De prom. Evang. apud barb.*, lib. II, cap. IV. Voir n° 389, note 4.

(2) ***Saint Aug.**, *Justa bella definiri solent* (V. *supra*, n° 244, note 18).

(3) **Somme théol.*, 2, 2, qu. XL, art. 1 (voir n° 317).

(4) Voir nos 33 et suiv.

glaive que s'ils ont commis une action injuste ; il en est de même à l'égard des étrangers.

4° Et tout cela est confirmé par la parole de saint Paul, rapportée plus haut : « *Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive : car « il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui « fait le mal* (5). » D'où il résulte qu'il ne peut être permis de se servir du glaive contre ceux qui ne nous font pas de mal ; car tuer des innocents est interdit par la loi naturelle. Je laisse de côté le cas spécial où l'on agirait d'après un ordre particulier de Dieu : car Il est le maître de la vie et de la mort, et a le droit de disposer de toutes choses autrement que nous.

255. — Cinquième proposition. Toute violation d'un droit, quelle qu'en soit l'importance, ne suffit pas pour justifier une déclaration de guerre. Cela est aisé à prouver. Car, dans les causes ordinaires et naturelles, il n'est pas permis pour n'importe quelle faute d'infliger des peines énormes, comme la mort, l'exil ou la confiscation des biens. Or, dans la guerre, tout est grave et atroce, meurtres, incendies, dévastations ; il n'est donc pas permis de punir par la guerre ceux qui sont seulement les auteurs d'injures légères ; car la grandeur du délit doit être la mesure du châtiment (1).

QUATRIÈME QUESTION PRINCIPALE

Qu'est-il permis de faire contre les ennemis dans une guerre juste (1) ?

256. — Première proposition. Dans une guerre juste, on a le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour la défense du bien public. Cela est clair, puisque la fin de la guerre, c'est la défense et la conservation de l'Etat. C'est d'ailleurs le droit qu'a le particulier quand il se défend lui-même, ainsi que nous l'avons montré ; — *à fortiori*, l'Etat et le prince possèdent-ils ce droit.

257. — Seconde proposition. Il est permis de reprendre les choses enlevées ou leur équivalent. Cela est tellement évident qu'il n'est pas besoin de démonstration ; c'est en effet dans ce but que l'on entreprend et que l'on fait la guerre (1).

258. — Troisième proposition. On peut s'emparer des biens des

(5) *Non sine causâ gladium portat : minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit (*Ad Rom.*, XIII, 4).

255. = (1) Juxta mensuram delicti debet esse plagarum modus (*Deuteron.*, 25). Voir n° 334.

256. = (1) Voir sur le même sujet : Ire partie, nos 86 à 97 ; — et IIIe partie, Suarez, nos 368 à 382, ainsi que les nos 277 à 302 (IIIe partie du *De Jure Belli*).

257. = (1) Voir nos 86, 292, 369.

ennemis jusqu'à concurrence des dépenses de la guerre et des dommages injustement causés par eux. Cela est évident.

1° Car ces dépenses et ces dommages sont dus par les ennemis qui ont violé le droit : le prince peut donc les réclamer et les faire payer par la guerre.

2° De même que précédemment, on peut remarquer que lorsqu'il n'a à sa disposition que ce seul moyen, le particulier peut s'emparer de tout ce qui lui est dû par son débiteur.

3° D'autre part, s'il y avait un juge légitime des deux parties qui se font la guerre, il devrait condamner les injustes agresseurs, violateurs du droit, non seulement à la restitution des choses enlevées, mais aussi à la réparation de tous les dommages, y compris les dépenses occasionnées par la guerre. Or, le prince qui a juste guerre remplit dans la cause de la guerre le rôle de juge, ainsi que nous le montrerons plus loin ; il peut donc exiger des ennemis la compensation de tous ces dommages (1).

259. — Quatrième proposition. Non seulement tout ce qui précède est permis, mais le prince ayant juste guerre peut même aller plus loin, dans la mesure où cela est nécessaire, pour s'assurer la paix et la sécurité de la part des ennemis : raser, par exemple, une de leurs citadelles et, si c'est indispensable pour supprimer tout danger ultérieur, construire un ouvrage fortifié en territoire ennemi (1).

1° Comme on l'a déjà dit, le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité : celui qui fait justement la guerre a donc le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour assurer la paix et la sécurité.

2° Les hommes mettent avec raison la tranquillité et la paix au nombre des biens désirables . car, même vivant dans l'abondance des autres biens, ils ne pourraient être heureux s'ils n'avaient pas la sécurité. Si donc les ennemis les attaquent et troublent la tranquillité de l'Etat, ils peuvent se garantir d'eux par les moyens convenables.

3° Contre les ennemis intérieurs, c'est-à-dire contre les mauvais citoyens, il est permis d'agir de la sorte ; de même contre les ennemis extérieurs. Si, en effet, à l'intérieur de l'Etat, un citoyen viole le droit d'un autre, le magistrat ne se contente pas de condamner l'auteur de l'injustice à la réparer, mais encore, s'il donne pour l'avenir des motifs de crainte, on l'oblige à fournir caution, ou même à quitter la ville, de manière à éviter tout danger de son fait ; de même, après que la victoire a été remportée et les biens enlevés restitués, on peut exiger des ennemis des otages, des navires, des armes, et toutes autres choses qui, de bonne foi et loyalement, sont nécessaires pour

258. = (1) Voir nos 86, 283, 292, 296, 369.
259. = (1) Voir nos 87, 297, 282.

maintenir l'ennemi dans le devoir et écarter tout danger de son fait.

260. — Cinquième proposition. Non seulement tout cela est licite, mais, même après avoir remporté la victoire, après être rentré en possession de ce qui avait été ravi, après avoir assuré la paix et la sécurité, on peut punir la violation du droit dont les ennemis se sont rendus coupables, sévir contre eux, et les châtier à cause de l'injustice qu'ils ont commise (1). Pour le démontrer, il faut remarquer que les princes n'ont pas seulement autorité sur leurs sujets, mais aussi sur les étrangers, pour les obliger à s'abstenir de toute injure : et cela tant en vertu du droit des gens qu'en vertu de l'opinion unanime du genre humain. Il semble même que cela soit de droit naturel, puisqu'autrement le monde ne saurait subsister, s'il n'y avait pas chez quelques-uns la force et l'autorité nécessaires pour effrayer les méchants, et les contraindre à ne pas faire de mal aux gens de bien et aux innocents. Or, tout ce qui est nécessaire au gouvernement et à la conservation du genre humain est de droit naturel, et c'est la seule raison pour laquelle l'Etat a, en vertu du droit naturel, le pouvoir d'infliger des peines et des supplices à ceux de ses citoyens qui lui sont nuisibles.

Si l'Etat possède ce pouvoir à l'égard de ses membres, nul doute que le monde le possède à l'égard de tous ceux qui sont nuisibles et malfaisants, et ce pouvoir, il ne peut l'exercer que par les princes ; il faut donc tenir pour certain que les princes peuvent punir les ennemis qui ont violé les droits de l'Etat et que, lorsqu'une guerre a été justement et régulièrement entreprise, les ennemis sont absolument soumis au prince comme à leur juge propre. Et ce qui l'explique, c'est qu'en réalité ni la paix, ni la tranquillité, qui est le but de la guerre, ne sauraient être obtenues si les ennemis n'étaient, par les maux et les dommages qui leur sont infligés, détournés de renouveler leur faute. Cela est également prouvé et confirmé par l'exemple des hommes de bien. Comme il a été dit plus haut (2), les Macchabées ont fait la guerre, non seulement pour rentrer en possession de ce qu'on leur avait pris, mais aussi pour punir des injustices ; des princes très chrétiens, des empereurs très religieux ont fait de même. De plus, pour que l'Etat ne reste pas sous le coup de la honte et du déshonneur, il ne suffit pas qu'il ait vaincu ses ennemis ; il faut, de plus, que ceux-ci soient châtiés et frappés de peines sévères. Le prince n'a pas seulement l'obligation de défendre et de conserver les biens de ses sujets, mais aussi l'honneur et l'autorité de l'Etat.

260. = (1) Voir nos 88 et 369, 3°.
(2) Voir n° 244, note 20.

DEUXIÈME PARTIE

Questions diverses concernant la guerre juste.

PREMIÈRE QUESTION

Suffit-il, pour que la guerre soit juste, que le prince croie avoir juste cause (1) *?*

261. — Tout ce qui précède soulève bien des questions et des discussions. Et tout d'abord, cette question relative à la justice de la guerre : suffit-il, pour que la guerre soit juste, que le prince croie avoir juste cause ?

Première proposition. Non, cela ne suffit pas toujours, et il est facile de le démontrer.

1° Comme on le sait, dans d'autres causes de moindre importance, il ne suffit, ni au prince, ni aux particuliers, de croire qu'ils agissent selon la justice : il se peut, en effet, que leur jugement soit faux, qu'il ne soit pas impartial, et qu'il puisse être rectifié ; et pour la bonté d'un acte, il ne suffit pas de l'opinion de chacun, mais il faut qu'il se fasse conformément au jugement des sages (2).

2° Autrement, il en résulterait que souvent les guerres seraient justes des deux côtés : en effet, généralement les princes ne font pas la guerre de mauvaise foi, mais chacun d'eux croit avoir juste cause ; et ainsi tous les belligérants seraient innocents, par conséquent il ne serait pas permis de les tuer.

3° Autrement encore, les Turcs et les Sarrasins feraient justement la guerre aux chrétiens, car ils croient ainsi être agréables à Dieu.

262. — Seconde proposition. Il faut, pour qu'il y ait guerre juste, que l'on examine avec grand soin la justice et les causes de la guerre, et que l'on écoute aussi les arguments des adversaires s'ils veulent discuter *ex æquo et bono* : car, ainsi que le dit Térence, le sage doit plutôt vider les différends par la discussion que par les armes. Il faut donc prendre l'avis de gens honnêtes et sages, qui sachent parler librement, sans colère, sans haine, sans partialité : car, lorsque ces passions-là prennent part au débat, dit Salluste, il n'est pas facile de découvrir la vérité. Et cela est évident ; en effet, dans les questions

261. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, n° 58 ; et **Suarez**, n°s 351 et 357.

(2) *Arist., *Ethic.*, 2.

morales, il est difficile de discerner ce qui est juste et vrai ; par suite, on se trompera aisément, si on n'apporte pas à leur examen tout le soin nécessaire : or, l'erreur, dans ces conditions, ne saurait être une excuse pour ses auteurs, surtout dans une question si importante, quand il s'agit de dangers et de calamités qui frappent des multitudes d'hommes, lesquels, cependant, sont notre prochain, que nous sommes tenus d'aimer comme nous-mêmes.

SECONDE QUESTION

Les sujets sont-ils tenus de se préoccuper de la justice de la guerre (1) *?*

263. — Les sujets sont-ils tenus d'examiner la cause de la guerre, ou peuvent-ils combattre, sans s'en préoccuper, de même que le licteur peut exécuter la sentence du préteur sans aucun examen ?

Première proposition. Si, pour le sujet, l'injustice de la guerre est évidente, il ne lui est pas permis de se battre, même si le prince le lui ordonne. Cela est l'évidence même (2).

1° Car il n'est pas permis de mettre à mort un innocent, quelle que soit l'autorité qui l'ordonne. Or, dans ce cas, les ennemis sont des innocents ; donc, il n'est pas permis de les tuer.

2° Le prince est coupable en déclarant la guerre dans ces conditions ; mais « *ce ne sont pas seulement ceux qui font le mal, mais aussi ceux qui y consentent qui méritent la mort* (3) » ; par conséquent, les soldats non plus n'ont pas d'excuse s'ils sont de mauvaise foi.

3° Il n'est pas permis, même sur l'ordre du prince, de mettre à mort des citoyens innocents : pas davantage des étrangers.

264. — Corollaire. Il s'ensuit que si en conscience les sujets sont convaincus de l'injustice de la guerre, il ne leur est pas permis de la faire, qu'ils soient ou non dans l'erreur. Cela est évident, car « *tout ce que l'on ne fait pas de bonne foi est péché* (1) ».

265. — Seconde proposition. Les sénateurs, les princes, et en général tous ceux qui sont admis au conseil de l'Etat ou à celui du prince, qu'ils y soient appelés ou qu'ils soient libres d'y venir d'eux-mêmes, ont l'obligation et le devoir d'apprécier la cause d'une guerre injuste. En effet :

263. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, nos 61 et 85 ; et IIIe partie, nos 358 et 362.

(2) Voir nos 60, 62 et 358.

(3) *Non solum qui male agunt, sed et qui consentiunt facientibus digni sunt morte (saint Paul, *Ad Rom.*, 1).

264. = (1) *Omne quod non est ex fide peccatum est (saint Paul, *Ad Rom.*, 14).

1° Quiconque peut empêcher le danger ou le dommage du prochain est tenu de le faire, surtout quand il s'agit du danger de la mort et de maux considérables, comme ceux qui résultent de la guerre. Or, les hommes dont nous parlons peuvent, par leurs conseils et leur autorité, en étudiant les causes de la guerre, l'empêcher si elle est injuste : donc ils y sont obligés.

2° Si, par suite de leur négligence, une guerre injuste était entreprise, ils en paraîtraient complices, car on impute avec raison à un homme les faits qu'il peut et doit empêcher, s'il ne les empêche pas.

3° Seul, le roi ne suffit pas pour apprécier les causes de la guerre : il est vraisemblable qu'il peut se tromper ; son erreur entraînera alors le malheur et la ruine d'une foule de gens ; par suite, ce n'est pas le seul avis du roi, ce n'est même pas l'avis de quelques-uns, mais bien l'opinion d'un grand nombre d'hommes, et d'hommes vertueux, qui doit décider de la guerre (1).

266. — Troisième proposition. Les sujets inférieurs qui ne sont pas admis ni écoutés dans le conseil du prince ou dans le conseil de l'Etat ne sont pas tenus d'étudier les causes de la guerre ; mais il leur est permis de combattre en faisant confiance à leurs supérieurs.

1° Il n'est pas possible, et il ne serait pas sans inconvénient de rendre raison des affaires publiques à tous les membres d'une nation.

2° Les hommes des classes inférieures, même s'ils jugeaient la guerre injuste, n'auraient pas les moyens de l'empêcher, et leur avis ne serait pas écouté : ce serait donc sans résultat qu'ils étudieraient les causes de la guerre.

3° Pour ces hommes, à moins que le contraire soit évident, ce doit être, en faveur de la justice de la guerre, une présomption suffisante de savoir qu'elle est faite par une décision et par l'autorité publiques ; ils n'ont, par suite, pas besoin de se livrer à d'autres études sur la question.

267. — Quatrième proposition. Cependant il pourrait y avoir de telles présomptions et de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne serait pas une excuse pour les sujets de cette catégorie qui y prendraient part.

1° Une telle ignorance pourrait fort bien être affectée et provenir de mauvais desseins à l'égard des ennemis.

2° Autrement, les infidèles seraient excusables de suivre leurs princes dans la guerre contre les chrétiens, et il ne serait pas permis de les tuer ; car il est hors de doute qu'ils pensent avoir juste cause de guerre. Et de même, il faudrait excuser les soldats romains qui

265. = (1) Voir les réserves que fait Suarez au sujet de cette opinion de Victoria, n° 357.

ont crucifié Jésus-Christ, à cause de leur ignorance, et parce qu'ils ont exécuté l'ordre de Pilate ; et aussi le peuple juif, qui, convaincu par ses supérieurs, criait : « Crucifiez-le, crucifiez-le. »

TROISIÈME QUESTION

Que faire en cas de doute sur la justice de la guerre (1)?

268. — Que faut-il faire quand la justice de la guerre est douteuse, c'est-à-dire lorsque, des deux côtés, il y a des raisons apparentes et probables de justice ?

Première proposition. En ce qui concerne les princes, il semble que si l'un d'eux est en état de possession légitime, l'autre ne peut, tant que le doute persiste, user de la guerre et des armes. Si, par exemple, le roi de France est en légitime possession de la Bourgogne, même s'il y a doute au sujet du droit qu'il peut avoir sur cette province, il ne semble pas que l'empereur puisse la reprendre par les armes ; et de même, le roi de France ne pourrait prendre Naples ou Milan, si son droit sur ces villes est douteux (2).

1° En cas de doute, meilleure est la condition du possesseur. On ne peut donc dépouiller le possesseur d'une chose dont la propriété est douteuse.

2° Si la chose se passait devant un tribunal établi par la loi, jamais le juge, en cas de doute, ne dépouillerait le possesseur : donc, étant donné que les princes, qui prétendent faire valoir leurs droits, sont juges dans la cause, ils ne peuvent dépouiller le possesseur tant que le doute existe.

3° Dans les causes et les affaires privées, il n'est jamais permis, quand la cause est douteuse, de dépouiller le légitime possesseur : il doit en être de même dans les causes des princes, car ce sont eux qui ont fait les lois ; si donc, selon les lois humaines, il n'est pas permis, lorsque la cause est douteuse, de dépouiller le possesseur légitime, on peut très justement objecter aux princes : « Conformez-vous à la loi que vous avez vous-mêmes établie : car chacun doit accepter pour lui les règles de droit qu'il a données aux autres (3). »

4° Autrement, la guerre serait juste des deux côtés, et elle ne pourrait jamais se terminer. Si, en effet, en cas de cause douteuse, il était permis à l'un d'attaquer, il serait par suite permis à l'autre de se dé-

268. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, nos 76 à 80, et 81 à 85 ; — **Suarez**, nos 352 à 356, et 359 à 362.

(2) Voir nos 77 et 353.

(3) Justa est enim vocis eorum auctoritas si quid populis prohibent, sibi licere non patiantur (**saint Isidore**, *Sententiarum* lib. III, c. 53 ; voir *Décret*, dist. IX, c. 2).

fendre ; et si l'un avait repris une province, il serait licite à l'autre de la reprendre à son tour : ainsi la guerre n'aurait jamais de fin, au grand détriment et au grand malheur des populations.

269. — Seconde proposition. Si la ville ou la province, au sujet de laquelle s'est élevé le doute, n'a pas de légitime possesseur, si, par exemple, elle se trouve sans souverain, par suite de la mort du prince légitime, et si l'on doute si l'héritier est le roi d'Espagne ou le roi de France, sans pouvoir d'une façon certaine l'établir en droit, il semble que si l'une des parties propose un arrangement, un partage, ou une compensation partielle, l'autre est tenue d'accueillir la proposition, même lorsqu'elle serait la plus forte et qu'elle pourrait s'emparer du tout par les armes ; sinon, elle n'aurait pas juste cause.

1° En effet, l'adversaire, en demandant le partage, ne commet aucune injustice, puisque les droits sont égaux.

2° Dans les causes des particuliers, lorsqu'il y a doute sur la propriété, on ne permettrait pas à l'une des parties de prendre la totalité.

3° La guerre, s'il était permis de la faire, serait juste des deux côtés.

4° Un juge équitable n'accorderait et n'attribuerait le tout à aucun des adversaires (1).

270. — Troisième proposition. Celui qui a des doutes au sujet de son droit, alors même qu'il possède paisiblement, est tenu d'examiner avec soin la cause, et d'écouter pacifiquement les arguments de son adversaire, afin d'arriver à connaître, si possible, la vérité, ou à son égard ou à l'égard de l'autre partie. En effet :

1° On n'est plus possesseur de bonne foi quand on doute et que l'on néglige de s'enquérir de la vérité.

2° En matière de mariage, si quelqu'un, alors qu'il est possesseur légitime, commence à douter si telle femme est la sienne ou celle d'un autre, il est évidemment tenu d'approfondir la question : il en est de même dans les autres causes.

3° N'ayant pas de supérieurs, les princes sont juges dans leurs propres causes ; or il est certain que si l'on présente une objection au légitime possesseur, le juge est tenu d'étudier la question ainsi soulevée : par suite les princes sont aussi tenus d'étudier la cause en cas de doute.

271. — Quatrième proposition. Si, après examen de la cause, on peut raisonnablement continuer à douter, le légitime possesseur n'est pas obligé d'abandonner ce qu'il possède, mais il a le droit de le conserver. Cela est évident :

1° Un juge ne pourrait pas l'en dépouiller : il n'est donc pas tenu de s'en dépouiller lui-même, ni en totalité, ni en partie.

269. = (1) Voir Suarez, n° 354.

2° En matière de mariage, en cas de doute, on n'est pas tenu d'abandonner (1) ; de même dans les autres causes.

2° Adrien (2) déclare expressément que celui qui doute a le droit de conserver la possession : il applique cette règle aux princes en cas de doute.

Mais en ce qui concerne les sujets, il dit (3) que le sujet qui a des doutes sur la justice de la guerre, c'est-à-dire qui doute si la cause qui est mise en avant est suffisante, ou simplement s'il y a une cause suffisante pour déclarer la guerre, n'a pas le droit, même sur l'ordre de son supérieur, de prendre part à la guerre ; et il le prouve en disant qu'il s'expose ainsi au danger d'un péché mortel ; car, ce qui n'est pas fait de bonne foi est un péché : or selon les docteurs, et en bonne vérité, cela ne doit pas seulement s'entendre de ce qui est fait contre la conscience quand elle est certaine et quand elle a une opinion arrêtée, mais aussi quand elle est dans le doute (4).

272. — Cinquième proposition. Il n'est pas douteux que dans la guerre défensive il soit permis aux sujets, en cas de doute, de suivre leur prince à la guerre, et qu'ils soient tenus de le faire ; il en est de même dans la guerre offensive. Les preuves sont les suivantes :

1° Comme il a été dit, le prince ne peut pas et ne doit pas toujours rendre compte à ses sujets des raisons de la guerre, et si les sujets ne pouvaient combattre qu'après qu'ils se seraient assurés de la justice de la guerre, l'Etat pourrait courir de grands dangers ; la porte serait ouverte à toutes les injustices.

2° En cas de doute, il faut suivre le parti le plus sûr : or si en cas de doute, les sujets ne suivent pas leur prince à la guerre, ils s'exposent au danger de livrer l'Etat à ses ennemis, ce qui est bien plus grave que de les combattre lorsque l'on doute de la justice de la guerre ; ils doivent donc plutôt combattre.

3° Le licteur est tenu d'exécuter la sentence du juge, même lorsqu'il doute de sa justice : agir autrement serait tout ce qu'il y a de plus dangereux.

4° Saint Augustin a défendu notre opinion contre les Manichéens : « Un homme juste, si par hasard il lui arrive de faire la guerre, « même sous un roi sacrilège, peut sans manquer à la justice combattre, s'il est certain que ce qui lui est ordonné n'est pas contraire « à la loi de Dieu, ou du moins s'il n'est pas certain que cela lui soit

271. = (1) *Can. *Inquisitioni*, de sententia excommunicationis (Decretales, V, 39, c. 44), et can. *Dominus*, de secundis nuptiis (*ibid.*, IV, 21, c. 2).

(2) *Q. secunda, quodlib. 2.

(3) *Quodlib. 2, prim. arg. principale.

(4) *Sylvestre, V° *Bellum*, 1, § 9. — Cfr. au n° 272, la réfutation de cette opinion d'Adrien.

« contraire (1). » On le voit, saint Augustin donne une définition précise : s'il n'est pas certain que ce qui lui est commandé soit contraire à la loi de Dieu, c'est-à-dire s'il doute, il est permis au sujet de se battre. Et Adrien ne peut, quoiqu'il fasse, échapper à l'autorité de saint Augustin : or, certainement, notre conclusion est la formule même de ce saint. Et il ne faut pas dire que le sujet doit dissiper son doute et acquérir en conscience la conviction que la guerre est juste : car il reste possible, moralement parlant, qu'il ne le puisse pas plus que dans beaucoup d'autres cas de doute. Voici ce qui me semble constituer l'erreur d'Adrien : il a cru que si je doutais qu'une guerre fût juste de la part du prince, ou qu'il y eût une cause juste de guerre, il s'ensuivait immédiatement que je doutais qu'il me fût permis de prendre part à cette guerre. Je reconnais qu'en aucune manière il ne m'est permis d'agir contre le doute de ma conscience, et que, si je doute si une action m'est permise ou non, je pèche en la faisant : mais il ne s'ensuit pas que, si je doute de la juste cause d'une guerre, je doute nécessairement de mon droit de prendre part à cette guerre. C'est le contraire qui s'ensuit. Si en effet je doute de la justice d'une guerre, la conséquence de ce doute, c'est que j'ai le droit d'obéir à l'ordre de mon prince en y prenant part : de même si le licteur doute de la justice de l'arrêt rendu par le juge, la conséquence n'est pas qu'il doute de son droit d'exécuter cette sentence, mais qu'il sait qu'il est tenu de l'exécuter. Il en est de même dans le cas suivant : je doute si telle femme est réellement ma femme ; donc, dans le doute, je dois accomplir mes devoirs d'époux (2).

QUATRIÈME QUESTION

La guerre peut-elle être juste des deux côtés à la fois (1) ?

273. — Première proposition. Hors le cas d'ignorance, il est évident que cela est impossible. Car si l'une et l'autre des parties ont des droits évidents, il n'est pas permis de faire la guerre, ni pour attaquer, ni pour se défendre.

274. — Seconde proposition. En admettant la possibilité d'une ignorance qui porterait sur un fait ou sur un droit, il pourrait se faire que la guerre fût juste par elle-même du côté de la partie qui a

272. = (1) "Justus, si fortè etiam sub rege homine sacrilego militet, recte potest, eo jubente, bellare, si quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum est, vel utrum sit, certum non est (Saint Augustin, *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 75).

(2) [A la condition, bien entendu, qu'on ait la possession d'état d'époux : c'est ce que Victoria a supposé plus haut, n° 270, 2°. E. Ch.]

273. = (1) Voir sur cette question : 1re partie, nos 19 à 24 ; IIe partie, n° 179 ; et IIIe partie, n° 333 *in fine*.

la justice pour elle, et que du côté de l'autre partie la guerre fût également juste, c'est-à-dire exempte de faute, à cause de la bonne foi ; car l'ignorance invincible est toujours une excuse (1).

Cela peut du moins fréquemment arriver chez les sujets. Admettons, en effet, que le prince fasse une guerre injuste et qu'il soit conscient de son injustice, les sujets peuvent de bonne foi suivre leur prince, comme il a été dit, et ainsi de part et d'autre il leur est permis de se battre.

CINQUIÈME QUESTION

De la restitution dans le cas d'une guerre dont l'injustice n'a pas été connue dès le début.

275. — Celui qui par ignorance a pris part à une guerre injuste est-il tenu de restituer si, plus tard, il reconnaît l'injustice de la guerre ; la question se pose et pour le prince et pour le sujet.

Première proposition. Le prince est tenu, dès qu'il est convaincu de l'injustice de la guerre, de restituer tout ce qu'il a pris et n'a pas consommé, c'est-à-dire tout ce dont il s'est enrichi ; mais non ce qu'il a consommé, parce que c'est une règle de droit que celui qui n'a pas été en faute ne doit pas être en perte : de même celui qui, de bonne foi, a pris part à un somptueux repas chez un voleur et y a consommé des choses volées, n'est pas obligé à la restitution ; sauf peut-être jusqu'à concurrence de ce qu'il aurait consommé chez lui.

276. — Mais, dit Sylvestre (1), celui qui a suivi l'ordre de son prince, bien qu'ayant des doutes au sujet de l'injustice de la guerre, est tenu de tout restituer, parce qu'il a combattu de mauvaise foi.

Mais il y a une Seconde proposition, conformément à ce qui a été dit ci-dessus, c'est que le sujet n'est pas tenu de restituer ce qu'il a consommé. Ce que Sylvestre dit serait exact, si en réalité il avait eu des doutes sur son droit de prendre part à la guerre, parce que, alors, il aurait agi contre sa conscience. Mais il faut bien considérer ceci : la guerre peut être licite et juste par elle-même, et accidentellement injuste ; il se peut, en effet, que le droit de reprendre une ville ou une province existe, et que cependant la guerre soit tout à fait illicite à cause des maux qui en résulteraient : les guerres, comme il a été dit plus haut, doivent être entreprises en vue du bien général ; si donc une ville ne peut être reprise qu'au prix de maux considérables pour

274. = (1) Pour que l'ignorance puisse être dite « invincible », il faut, dit Victoria (*De Indis*, II, 9), que l'on ait apporté dans la recherche de la vérité toute la diligence dont un homme est capable : « Ad ignorantiam invincibilem « satis est quod fecerit humanam diligentiam ad sciendum. »

276. = (1) *Summa Sylvestrina*, v° *Bellum*, 1, § 9.

l'Etat, de la dévastation de nombreuses cités, de la mort d'une grande quantité d'hommes, si elle doit amener des inimitiés entre princes ou provoquer de nouvelles guerres pour le plus grand mal de l'Eglise, si elle doit permettre aux païens d'envahir et d'occuper des territoires chrétiens, le prince doit alors, sans aucun doute, renoncer à son droit et s'abstenir de la guerre. Il est clair, en effet, que si le roi de France, par exemple, avait des droits sur Milan, mais que la guerre dût être, et pour le royaume de France et pour la province de Milan, la source de maux intolérables et de graves calamités, il ne lui serait pas permis de les faire valoir par la guerre : car celle-ci doit se faire pour le bien de la France ou de la province de Milan ; quand donc, au contraire, la guerre doit avoir comme résultat de grandes calamités pour toutes les deux, elle ne saurait être juste.

TROISIÈME PARTIE

Questions diverses concernant les choses permises dans une guerre juste.

PREMIÈRE QUESTION

Est-il permis, dans une guerre juste, de tuer les innocents (1) ?

277. — L'on pourrait soutenir que oui : car les enfants d'Israël, d'abord (2), Saül ensuite (3), tuèrent des enfants sur l'ordre et d'après l'autorité de Dieu. Or, tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction (4) : donc, aujourd'hui encore, il est dans une guerre juste permis de tuer les innocents (5).

278. — Première proposition. Jamais, en soi et intentionnellement, il n'est permis de tuer des innocents.

1° Vous ne tuerez pas les enfants, ni le juste, est-il dit dans l'Exode (1).

2° La base de la juste guerre est l'injustice, comme on l'a montré plus haut, mais il n'y a pas d'injustice de la part d'un innocent ; il n'est donc pas permis d'user contre lui des droits de la guerre.

3° Dans l'Etat, on n'a pas le droit de punir les innocents pour

277. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, nos 93 et 94 ; et IIIe partie, nos 377 à 381.

(2) *Josué, 6, in Jericho.

(3) *Saül, I Reg., 15, in Amalec.

(4) *Saint Paul, *ad Rom.*, 15.

(5) Voir no 244, note 1 ; et nos 105 et 107 (IIe partie).

278. = (1) Infantes et justum non occides (*Exode*, 23).

les fautes des coupables ; de même, il n'est pas permis de punir chez les ennemis les innocents pour l'injustice des coupables.

4° Autrement, et en dehors du cas d'ignorance, la guerre serait juste des deux côtés, ce qui est impossible, comme on l'a vu plus haut.

Et comme conséquence, il est certain que les innocents peuvent se défendre contre quiconque veut les faire mourir. Tout cela est confirmé par le Deutéronome (2), où il est ordonné aux enfants d'Israël, après la prise d'une ville, de mettre à mort certaines personnes, mais d'épargner les femmes et les enfants.

De ce qui précède, il résulte que même dans la guerre contre les Turcs, il n'est pas permis de tuer les enfants, et cela est évident, puisqu'ils sont innocents : ni les femmes des infidèles ; car, en ce qui concerne la guerre, leur innocence est présumée, tant qu'une faute n'est pas évidemment constatée. Et il faut appliquer chez les chrétiens le même principe aux cultivateurs inoffensifs et à toute la population civile et paisible : car tous doivent être tenus pour innocents, tant que le contraire n'est pas démontré. Pour la même raison, il n'est pas permis de mettre à mort les étrangers, soit qu'ils voyagent dans le pays ennemi, soit qu'ils l'habitent ; car ils sont présumés innocents, et en vérité ne peuvent être considérés comme ennemis. De même les clercs ou les religieux doivent être traités comme des innocents en cas de guerre, sauf preuve contraire, comme lorsqu'on les trouve les armes à la main.

279. — Seconde proposition. Accidentellement, il est parfois permis, même en connaissance de cause, de tuer des innocents. Exemple : quand on assiège dans une guerre juste une citadelle ou une ville, dans laquelle on sait cependant qu'il y a un grand nombre d'innocents, mais lorsqu'on ne peut employer des machines et lancer des projectiles, ou mettre le feu aux édifices, sans faire périr des innocents en même temps que des coupables. La raison en est qu'autrement il ne serait pas possible de faire la guerre, même aux coupables, ni de faire triompher la juste cause. De même, si une ville forte assiégée se défend justement, il lui est permis de se servir de machines de guerre et de lancer des traits contre les assaillants et dans le camp des ennemis, même si parmi eux se trouvent des enfants ou des gens paisibles. Il faut toutefois remarquer, ainsi qu'on vient de le dire, qu'il faut bien prendre garde que la guerre n'entraîne de plus grands maux que ceux qu'elle a pour but d'éviter ; s'il est peu important, pour obtenir dans une guerre une complète victoire, de forcer une citadelle ou une ville fortifiée, où il y a une garnison ennemie, et qui contient un grand nombre d'innocents, il ne semble

(2) *Deutéronome*, 20.

pas permis, pour réduire quelques ennemis, de tuer une quantité d'êtres inoffensifs en employant le feu, les machines, ou tout autre procédé qui, indifféremment, frappe les innocents et les coupables.

Enfin, il semble qu'il ne soit jamais permis de tuer des innocents, même accidentellement et non intentionnellement, sauf quand une guerre juste ne peut être faite et terminée autrement, conformément à la parole de l'Evangile : « *Laissez croître l'ivraie, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le froment* (1). »

280. — Question incidente. — Est-il permis, du moins, de mettre à mort des innocents qui sont un danger pour l'avenir ? Ainsi les enfants des Sarrasins sont des innocents ; mais on peut craindre avec raison que, devenus adultes, ils combattent les chrétiens et leur apportent la guerre avec tous ses dangers. Et de même, les adultes qui font partie de la population civile et ne sont pas soldats sont présumés innocents ; mais dans la suite on en fera des soldats, et ils deviendront dangereux : peut-on les mettre à mort ?

On pourrait soutenir que oui, pour la même raison qui permet accidentellement de mettre à mort les autres innocents. D'autre part, le Deutéronome (1) ordonne aux enfants d'Israël, lorsqu'ils se sont emparés d'une ville, de mettre à mort tous les adultes ; or, il n'est pas à supposer que tous fussent coupables.

Sans nier qu'il soit possible de défendre la thèse contraire, je crois pour ma part que cela est absolument défendu, car on n'a pas le droit de faire le mal pour éviter même un plus grand mal, et il est inadmissible que l'on mette quelqu'un à mort pour une faute qu'il n'a pas encore commise. D'ailleurs, il y a d'autres moyens de se protéger contre eux pour l'avenir, comme la captivité, l'exil, etc., ainsi que nous l'exposerons un peu plus loin. En conséquence, soit pendant la guerre, soit après la victoire, si les soldats sont certains de l'innocence de quelqu'un, ils peuvent le laisser libre et ils le doivent.

A l'argument contraire, on répond que les enfants d'Israël ont agi en vertu d'un ordre spécial de Dieu qui, irrité et indigné contre certains peuples, avait résolu de les perdre, de même qu'Il lança sur Sodome et Gomorrhe le feu du ciel qui dévora aussi bien les innocents que les coupables ; mais Lui est le maître absolu de l'univers, et Il n'a pas accordé une semblable autorisation par une loi générale. Et au sujet du passage du Deutéronome précité, on peut répondre de même ; mais comme dans ce livre il a été établi une loi de guerre générale et faite aussi pour l'avenir, il semble plutôt que Dieu a agi

279. = (1) *Sinite crescere zizania, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul et triticum (*Math.*, 13).

280. = **Deutér.*, 20.

de la sorte parce que, en réalité, tous les adultes sont, dans une ville ennemie, réputés coupables, et que l'on ne peut distinguer les innocents des autres : tous donc pourraient être mis à mort (2).

SECONDE QUESTION

Est-il dans une guerre juste permis de dépouiller les innocents (1) ?

281. — Première proposition. Il est certain que l'on peut prendre aux innocents les biens et les choses dont les ennemis doivent se servir contre nous, comme les armes, les navires, les machines de guerre. Il est évident qu'autrement on ne pourrait atteindre la victoire qui est le but de la guerre. De plus, on peut prendre aux innocents leur argent, brûler ou détruire le blé, tuer les chevaux, si cela est nécessaire pour affaiblir les forces ennemies. D'où ce corollaire que si la guerre est perpétuelle, on peut indistinctement dépouiller chez les ennemis tant les innocents que les coupables, car leurs ressources servent à alimenter une guerre injuste et, au contraire, on diminue leurs forces en dépouillant les habitants de leur pays.

282. — Seconde proposition. Si la guerre peut se faire convenablement sans dépouiller les cultivateurs et autres innocents, il semble qu'il n'est pas permis de les dépouiller. C'est l'opinion de Sylvestre (1) : car la guerre a pour raison d'être une injustice ; il n'est donc pas permis d'user du droit de la guerre vis-à-vis d'innocents, si l'on peut autrement réparer l'injustice. Bien plus, ajoute Sylvestre, même lorsqu'il y a eu une juste cause pour dépouiller les innocents, quand la guerre est terminée, le vainqueur est obligé de leur restituer tout ce qui subsiste encore. Pour ma part, je ne crois pas cela obligatoire ; car, ainsi qu'on le verra plus loin, par suite du droit de la guerre, l'intérêt et le droit de ceux qui font la juste guerre priment tout le reste : je ne crois pas dès lors que ce que l'on a eu le droit de prendre soit sujet à restitution. Mais l'opinion de Sylvestre est honorable et peut être défendue. Quant à dépouiller les voyageurs et les étrangers que l'on trouve sur le territoire ennemi, à moins qu'ils n'aient commis une faute évidente, cela n'est permis en aucun cas ; car on ne peut pas les compter au nombre des ennemis.

283. — Troisième proposition. Si les ennemis refusent de restituer des choses qu'ils ont injustement enlevées, et si celui qui a été lésé ne peut facilement les récupérer autrement, il peut, en quelque lieu que ce soit, compenser le dommage qui lui a été causé, en prenant

(2) Voir n° 107, *in fine*.

281. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, n° 90, et IIIe partie, nos 372 à 376.

282. = (1) **Summa Sylvestrina*, v° *Bellum*, I, § 10.

des biens appartenant, soit aux coupables eux-mêmes, soit à des innocents. Par exemple, si des brigands français ont pillé le territoire espagnol, et si le roi de France ne veut pas les obliger à restituer les choses volées, alors qu'il le peut, les Espagnols, *avec l'autorisation de leur prince*, peuvent dépouiller des marchands ou des agriculteurs français même innocents : en effet, si peut-être au début l'État ou le prince des Français n'était pas coupable, il l'est devenu en négligeant de punir, comme dit saint Augustin, l'action injuste des siens, et le prince lésé peut, pour obtenir satisfaction, s'attaquer à tous ceux qui sont membres ou partie de l'État. De là les lettres de marque ou de représailles que les princes concèdent dans des cas semblables ; elles ne sont pas injustes en elles-mêmes, puisque, par suite de la négligence ou de l'injustice de l'autre prince, leur prince donne aux victimes la possibilité de recouvrer ce qui leur appartient, même en le prenant à des innocents. Mais elles présentent bien des dangers et sont l'occasion de pillages (1).

TROISIÈME QUESTION

Les innocents peuvent-ils être emmenés en captivité et en esclavage (1) ?

284. — Etant donné qu'il est interdit de tuer les enfants et les autres personnes innocentes, est-il du moins permis de les emmener en captivité et en esclavage ?

Proposition unique. — On peut emmener les innocents en captivité dans les mêmes conditions où l'on peut les dépouiller : car la liberté et la captivité sont assimilables aux biens de la fortune. Quand la guerre se présente dans des conditions telles qu'il est permis de dépouiller indistinctement tous les ennemis et de s'emparer de leurs biens, on peut également les emmener tous en captivité, tant innocents que coupables. C'est le cas de la guerre contre les païens, guerre qui est perpétuelle et dans laquelle il n'est pas possible d'obtenir satisfaction des injustices et des dommages causés ; aussi, sans aucun doute, il est permis d'emmener en captivité et en servitude les enfants et les femmes des Sarrasins. Mais, d'après le droit des gens en usage chez les chrétiens, la guerre ne donne pas le droit de réduire ceux-ci en esclavage, et par suite cela n'est pas permis dans une guerre faite entre chrétiens ; toutefois, si cela est nécessaire pour terminer la guerre, on peut emmener en captivité les femmes et les enfants, non pour les réduire en esclavage, mais pour faire payer

283. = (1) Voir nos 39 et 40.

284. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, no 90, et IIIe partie, nos 374 et 375.

leur rançon. Mais ce droit ne doit pas être étendu au delà de ce qu'exige la nécessité, et il faut se conformer dans son application aux coutumes de la guerre.

QUATRIÈME QUESTION

Est-il permis de mettre à mort les otages ?

285. — Peut-on mettre à mort les otages qui, soit au moment des trêves, soit lorsque la guerre est terminée, sont remis par les ennemis, si ces derniers manquent à leur parole et ne se conforment pas aux conventions passées avec eux ?

Proposition unique. — Si les otages font partie des coupables, c'est-à-dire de ceux qui ont pris les armes, on a, dans ce cas, le droit de les mettre à mort. Mais s'ils sont du nombre des innocents, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit plus haut, ils ne peuvent être mis à mort : c'est le cas des enfants, des femmes, et des autres personnes innocentes.

CINQUIÈME QUESTION

Est-il permis, dans une guerre juste, de mettre à mort tous les coupables ?

286. — Pour répondre à cette question, il faut remarquer que, comme on l'a montré, la guerre est entreprise :

1° pour se défendre, soi et ses biens ;
2° pour reprendre des choses enlevées ;
3° pour punir une violation d'un droit ;
4° pour assurer la paix et la sécurité.

Ceci posé :

287. — Première proposition. Dans l'action même du combat, comme dans l'attaque et la défense d'une ville, on peut indifféremment tuer tous ceux qui combattent, tant qu'il y a quelque danger à craindre de leur part. Cela est évident : car autrement ceux qui font la guerre ne pourraient réussir, s'ils ne supprimaient ceux qui leur font obstacle et qui combattent contre eux. Toute la question, toute la difficulté est de savoir si, quand la victoire est acquise et quand les ennemis vaincus ne constituent plus un danger, on est en droit de mettre à mort tous ceux qui ont porté les armes. Et on pourrait soutenir que oui ; car, ainsi qu'il a été dit plus haut, parmi les préceptes militaires donnés par Dieu dans le Deutéronome, il en est un qui commande, après avoir pris la ville ennemie, de mettre à mort tous les hommes qui l'habitent. En voici les termes :

« Quand tu t'avanceras pour combattre une ville, tu lui offriras « d'abord la paix. Si elle accepte et t'ouvre ses portes, toute la popu-

« lation aura la vie sauve et devra te payer un tribut ; mais si elle « refuse de faire un traité et prend les armes contre toi, tu l'attaque- « ras, et lerusoqle Seigneur Dieu l'aura livrée entre tes mains, tu « frapperas du glaive tous ses habitants du sexe masculin, mais non « les femmes, ni les enfants (1). »

288. — Seconde proposition. Quand la victoire est acquise et que la situation ne présente plus de danger, on peut mettre à mort les coupables.

1° Parce que, ainsi qu'il a été dit, la guerre n'a pas seulement comme but de reprendre les choses injustement enlevées, mais aussi de punir les injustices ; or, pour punir une injustice faite, il est permis d'en mettre à mort les auteurs.

2° Cela est permis à l'égard des malfaiteurs qui sont les sujets de l'Etat ; cela l'est donc aussi à l'égard des malfaiteurs étrangers. Car, on l'a vu, le prince qui fait la guerre a, par le droit de guerre, autorité sur ses ennemis, comme un juge et un prince légitime.

3° Parce que, s'il n'y a pas de danger immédiat à craindre de la part des ennemis, cependant il ne serait pas possible d'assurer la sécurité pour l'avenir, si la crainte du supplice ne les contenait dans le devoir (1).

289. — Troisième proposition. Pour le seul motif de punir une injustice, il n'est pas toujours permis de mettre à mort tous les coupables.

Même s'il s'agissait des citoyens d'un pays, il ne serait pas permis, en présence d'un crime de toute une ville ou de toute une province, de mettre à mort tous les coupables, ni, dans une révolte générale, d'exécuter et de détruire toute une population. C'est pour un semblable fait que l'entrée de l'église fut refusée à Théodose par saint Ambroise ; cela, en effet, serait contraire au bien public qui est, il ne faut pas l'oublier, le but de la guerre et de la paix : il n'est donc pas permis de mettre à mort tous les ennemis coupables. Il faut prendre en considération l'injustice faite par les ennemis, les dommages qu'ils ont causés, et leurs autres actes délictueux, et s'inspirer de cette considération pour déterminer la peine et le châtiment, en écartant tout sentiment inhumain ou cruel. C'est dans ce sens que Cicéron disait (1) : « Il ne faut sévir contre les coupables que dans la mesure

287. = (1) Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem. Si receperit et aperuerit tibi portas, cunctus populus qui in eâ est salvabitur et serviet tibi sub tributo : sin autem fœdus inire noluerit, et cœperit contra te bellum, oppugnabis eam, cumque tradiderit Dominus Deus tuus eam in manu tuâ, percuties omne qui in eâ est generis masculini in ore gladii, absque mulieribus et infantibus (*Deut.*, 20).

288. = (1) Voir nos 95 et 369 : et aussi no 91, note 2.

289. = (1) **De off.*, 2.

« où l'équité et l'humanité le permettent », et Salluste : « Nos très reli-
« gieux ancêtres ne prenaient jamais rien à leurs ennemis au delà de
« ce à quoi leur donnait droit l'injure qu'ils en avaient reçue. »

290. — Quatrième proposition. Parfois cependant on peut et on doit mettre à mort tous les coupables.

La guerre est faite pour assurer la paix et la sécurité : mais parfois celle-ci ne peut être obtenue qu'en détruisant tous les ennemis ; et c'est le cas quand il s'agit des infidèles, desquels on ne peut jamais et à aucunes conditions espérer une paix équitable (1). C'est pourquoi l'unique remède est de supprimer tous ceux qui peuvent porter les armes, à condition, bien entendu, qu'ils soient coupables. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre le précepte du Deutéronome. Mais autrement, je ne crois pas que cela soit permis dans une guerre entre chrétiens.

Car, puisqu'il est inévitable qu'il y ait des scandales, comme le dit l'Evangile, et des guerres entre princes, si toujours le vainqueur mettait à mort tous ses adversaires, ce serait la ruine du genre humain et de la religion chrétienne, et le monde ne tarderait pas à se transformer en solitude. Les guerres n'auraient plus comme résultat le bien public, mais le malheur universel. Il faut donc proportionner la peine au délit, et ne pas exercer la vindicte au delà des limites raisonnables ; il ne faut pas oublier que, ainsi qu'on l'a vu, les sujets ne sont pas tenus, ni obligés d'étudier les causes des guerres, mais qu'ils peuvent suivre leur prince à la guerre, en se basant seulement sur l'autorité du prince et du conseil de l'Etat : il en résulte que, même lorsque la guerre est injuste, la plupart des soldats qui vont à la guerre, qui combattent, attaquent ou défendent les villes, sont innocents de part et d'autre ; et c'est pourquoi, lorsqu'ils sont vaincus et qu'ils ne sont plus dangereux, je crois qu'on n'a pas le droit de mettre à mort un seul d'entre eux, si l'on présume qu'ils ont pris de bonne foi part au combat ; bien moins encore, par conséquent, de les condamner tous.

SIXIÈME QUESTION

Peut-on mettre à mort les prisonniers et ceux qui se sont rendus ?

291. — Est-il permis de tuer ceux qui se rendent ou les prisonniers, en admettant qu'ils soient coupables ? On peut répondre qu'à proprement parler, rien ne s'oppose à ce que, dans une guerre juste, les prisonniers ou ceux qui se sont rendus, s'ils sont coupables, puis-

290. = (1) Voir n° 162.

sent être mis à mort sans que, à proprement parler, la justice soit violée. Mais dans la guerre, il y a beaucoup de coutumes établies par le droit des gens, et il paraît être admis par les habitudes et les usages de la guerre que, une fois la victoire remportée et tout danger écarté, les prisonniers, à moins qu'ils n'aient pris la fuite, ne sont pas mis à mort ; et il faut se conformer au droit des gens dans la mesure où les hommes de bien ont coutume de le faire. En ce qui concerne ceux qui se sont rendus, je n'ai jamais lu ni entendu dire qu'une pareille coutume existât ; il y a plus : dans les redditions des places fortes ou des villes, ceux qui se rendent stipulent d'ordinaire qu'ils auront la vie sauve et n'auront pas à craindre pour leurs têtes : c'est donc qu'ils craignent d'être mis à mort s'ils se rendaient simplement et sans conditions ; et nous lisons dans l'histoire que cela est quelquefois arrivé. Il ne semble donc pas inique, lorsqu'une place fortifiée s'est rendue sans condition, qu'un édit du prince ou du juge condamne à mort quelques-uns des principaux coupables.

SEPTIÈME QUESTION

Toutes les choses prises à l'ennemi deviennent-elles la propriété de ceux qui les ont prises (1) *?*

292. — Toutes les choses qui sont prises dans une guerre juste deviennent-elles la propriété de ceux qui les ont prises et qui les détiennent ?

Première proposition. Il n'est pas douteux que, jusqu'à concurrence des choses injustement enlevées et aussi des dépenses de la guerre, toutes les choses prises à l'ennemi deviennent la propriété de ceux qui les détiennent. Et il n'est pas difficile de le démontrer : car c'est précisément le but de la guerre ; mais, si l'on met à part la considération de la restitution et de la satisfaction, il faut, au seul point de vue de la guerre, distinguer entre les objets mobiliers, comme les richesses, les vêtements, l'or ou l'argent, et les biens immobiliers, comme les terres cultivées, les places fortes ou les citadelles.

293. — Seconde proposition. Ceci posé, d'après le droit des gens, les biens mobiliers deviennent la propriété de celui qui s'en empare, même au delà de la compensation des dommages (1). Cela résulte du Décret où il est dit que, en vertu du droit des gens, ce qui est pris sur l'ennemi devient immédiatement nôtre, au point que les hommes

292. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, n° 89 ; et IIIe partie, nos 369 à 371.

293. = (1) *Digeste, l. *Si quid bello*, et l. *hostes*, De captivis (XLIX, 15, fr. 28 et 24) ; et Instit., *De rerum divis.*, § *Item ea quæ ab hostibus* (II, 17).

libres eux-mêmes sont réduits en esclavage ; et saint Ambroise (2) dit que, lorsqu'Abraham eut tué les quatre rois, le butin appartint à Abraham vainqueur, bien qu'il refusât de le prendre (3). Cette opinion est confirmée par l'autorité de Dieu ; car il est dit au Deutéronome (4), à propos d'une ville à attaquer : « *Tu partageras tout le butin* « *entre les soldats de l'armée et tu te nourriras des dépouilles de tes* « *ennemis.* » C'est la même opinion que défend Adrien à propos de la restitution. Sylvestre dit également que celui qui a combattu dans une juste guerre n'est pas tenu de restituer le butin (5). D'où il conclut que ce qui est pris dans une guerre juste ne se compense pas avec la dette principale. Tel est aussi l'avis de l'Archevêque (6) et de Bartole (7), et cela s'entend, même si l'ennemi est disposé à compenser les dommages causés et les choses enlevées. Cependant Sylvestre a raison de dire qu'il y a une limite, savoir : ce qui en équité est suffisant pour compenser les dommages et l'injure reçue. Il faut bien comprendre, en effet, que si les Français avaient détruit une bourgade ou une insignifiante forteresse en Espagne, ce ne serait pas une raison pour que les Espagnols, s'ils le pouvaient, pillassent toute la France ; il faut tenir compte de l'importance et de la nature de l'injure, comme l'apprécierait un homme de bien.

294. — Troisième proposition. Elle répond à une question qui se pose au sujet de ce qui vient d'être dit, et qui est la suivante : Peut-on permettre aux soldats le pillage d'une ville ? Cela n'est pas en soi-même défendu, si cela est nécessaire pour faire la guerre, pour épouvanter les ennemis, ou pour surexciter le courage des soldats. C'est aussi l'avis de Sylvestre (1). De même, il est permis d'incendier une ville pour une cause raisonnable. Cependant, comme de telles autorisations entraînent beaucoup d'actes de cruauté, de sauvagerie, indignes d'un homme, mais qui sont commis par des soldats barbares : massacres d'innocents, supplices, rapts de vierges, déshonneur des femmes, pillage des temples, c'est sans doute une iniquité très grande de livrer au pillage une ville, surtout une ville chrétienne, en dehors du cas d'absolue nécessité. Mais si la nécessité de la guerre l'exige, cela n'est point interdit, même lorsqu'il est à craindre que les soldats commettent quelques-uns de ces hideux excès que les chefs sont tenus de défendre et, autant qu'ils le peuvent, d'empêcher.

(2) *Saint **Ambroise**, lib. de Abrah. patriarch.

(3) **Genèse*, 14 ; et *Décret*, Cause 23, q. 5, c. 25 : *Dicat aliquis*.

(4) *Omnem prædam exercitui divides et comedes de spoliis hostium tuorum (*Deut.*, 25).

(5) ***Sylvestre**, v° *Bellum*, § 1 et § 9 ; *Décret*, Cause 23, q. 7, c. 2 : *Si de rebus*.

(6) ***Saint Antonin**, au *Décret*, Cause 23, q. 2, c. 2 : *Dominus Deus noster*.

(7) *Bartole, in d. l. *Si quid in bello*.

294 = (1) **Summa Sylv.*, v° *Bellum*, § 10.

295. — QUATRIÈME PROPOSITION. Nonobstant tout ce qui vient d'être dit, il n'est jamais permis aux soldats de piller ou d'incendier sans l'autorisation de leur prince ou de leur chef, car eux ne sont pas des juges, mais des exécuteurs ; s'ils agissaient autrement, ils seraient tenus de restituer.

296. — CINQUIÈME PROPOSITION. En ce qui concerne les biens et les choses immobilières, la difficulté est plus grande. Il n'est pas douteux que l'on puisse s'emparer du territoire, des forteresses, des villes fortifiées des ennemis, et les garder dans la mesure où cela est nécessaire, pour compenser les dommages qu'ils ont causés : si, par exemple, les ennemis ont détruit une citadelle, incendié une ville, des forêts, des vignes, ou des plantations d'oliviers, il sera permis, par réciprocité, de s'emparer de leur territoire, d'une citadelle ou d'une ville forte, et de les garder. Si, en effet, on a le droit de compenser, sur ce qui appartient à l'ennemi, les biens qu'il a injustement enlevés, il est certain que le droit divin et le droit naturel autorisent cette compensation autant sur les immeubles que sur les meubles.

297. — SIXIÈME PROPOSITION. Pour assurer sa sécurité et se mettre à l'abri de tout danger provenant de l'ennemi, il est aussi permis de s'emparer d'une citadelle ou d'une ville ennemie, et de la conserver, quand elle est nécessaire à la défense, ou si on doit ainsi enlever aux ennemis l'occasion ou la possibilité de nuire (1).

298. — SEPTIÈME PROPOSITION. A titre de peine, c'est-à-dire comme punition de l'injustice qu'ils ont commise, il est également permis de condamner les ennemis, en proportion de l'injure reçue, à l'abandon d'une partie du territoire, ou pour la même raison à la cession d'une citadelle, d'une ville forte (1) : mais cela, comme nous l'avons dit, doit se faire avec modération, et non en proportion de ce que l'on peut prendre ou envahir par la force et la puissance des armes. Et si la nécessité ou la manière dont la guerre est conduite exige que la plus grande partie du territoire ennemi soit envahie, et que plusieurs villes soient prises, il faut, lorsque l'apaisement s'est fait et que la guerre est terminée, tout rendre, en ne conservant que ce qui est justifié, soit par la compensation des dommages et des dépenses, soit par la punition de l'injure, en agissant toujours avec équité et humanité : car la peine doit être proportionnée à la faute. Il serait inadmissible que si les Français avaient pillé des troupeaux en Espagne ou mis le feu à un bourg, les Espagnols se crussent permis pour cela de s'emparer de tout le royaume de France.

1° Que l'on puisse à ce titre s'emparer d'une partie du territoire

297. = (1) Voir nos 87, 259 et 382.
298. = (1) Voir nos 97 et 382, *in fine*.

ou d'une ville ennemie, cela est certain : car, dans le Deutéronome (2), on voit qu'il est permis de s'emparer d'une ville qui n'a pas voulu accepter la paix.

2° On peut, de cette manière, punir les malfaiteurs intérieurs en les privant d'une maison, d'un champ ou d'un château fort, suivant l'importance de la faute ; il en est de même des malfaiteurs étrangers.

3° Un juge supérieur peut fort bien punir l'auteur d'une injure en lui enlevant soit une ville, soit une forteresse. Donc le prince qui aura été lésé le pourra également parce que, en vertu du droit de la guerre, il remplit le rôle d'un juge.

4° C'est de cette manière et à ce titre que l'empire romain s'est agrandi et augmenté, en s'emparant, en vertu du droit de la guerre, des villes et des provinces des ennemis qui lui avaient fait injure ; et cependant l'empire romain est considéré comme juste et légitime par saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Thomas et d'autres saints docteurs. Il semble aussi que le Seigneur lui-même l'ait reconnu comme tel, quand il a dit : « Rendez à César ce qui appartient à César », et également saint Paul qui en appela à César, et qui nous avertit d'être soumis aux pouvoirs supérieurs et aux princes, et de payer le tribut à ceux qui, à cette époque, recevaient tous leur autorité de l'empire romain (3).

HUITIÈME QUESTION

Est-il permis d'imposer des tributs ?

299. — Est-il permis d'exiger des tributs des ennemis vaincus ?

Proposition unique. Sans aucun doute, cela est permis, tant pour compenser les dommages que comme peine et comme punition. Cela résulte suffisamment de ce qui a été dit plus haut et du Deutéronome, où il est dit aux enfants d'Israël que si, lorsque, pour une juste cause, ils se seront approchés pour attaquer une ville, elle les reçoit et leur ouvre ses portes, tous les habitants devront avoir la vie sauve, mais qu'ils seront obligés de payer un tribut ; et cela est admis par le droit et les usages de la guerre.

NEUVIÈME QUESTION

Peut-on déposer les princes ennemis ?

300. — Est-il permis de déposer des princes ennemis, d'en établir et d'en constituer de nouveaux, ou de conserver pour soi-même le principat ?

(2) **Deut.*, 20.
(3) **Ad Rom.*, 13.

Première proposition. Cela ne doit pas se faire indistinctement et quelle qu'ait été la cause de la guerre juste, comme on le comprend aisément par ce qui a déjà été dit.

Car la peine doit être proportionnée à l'importance et à la grandeur de la faute : bien plus, il faut restreindre les peines et user largement d'indulgence ; c'est une règle de droit humain et aussi de droit naturel et divin. L'action injuste commise par les ennemis peut être suffisante comme cause de guerre juste et n'être pas, par là même, suffisante pour supprimer le principat, ni pour déposer les princes légitimes et naturels : cela, en effet, serait tout à fait inhumain et cruel.

301. — Seconde proposition. Mais on ne saurait nier que parfois il puisse y avoir des raisons légitimes et suffisantes pour changer les princes ou pour s'emparer du principat : par exemple, la multitude et l'atrocité des dommages et des injures, et surtout la nécessité d'obtenir ainsi la paix et la sécurité que l'on ne pourrait obtenir autrement, quand il y aurait, si on ne le faisait pas, imminence de danger pour l'Etat. Il est bien évident que si, ainsi qu'il a été dit, on peut, pour ce motif, s'emparer d'une ville, on peut aussi changer son prince, et il en est de même pour une province et le prince de cette province, quand une raison supérieure l'exige.

302. — Mais il faut noter, relativement aux 6e, 7e, 8e et 9e questions que parfois, et même souvent, non seulement les sujets, mais aussi les princes qui, en réalité, n'ont pas juste cause, font cependant la guerre de bonne foi, avec une telle bonne foi, dirais-je, qu'on ne saurait les considérer comme des coupables, par exemple, lorsque la guerre n'est entreprise par eux qu'après un sérieux examen et l'avis d'hommes savants et sages. Et comme, en pareil cas, nul ne doit être puni s'il n'a commis de faute, bien qu'il soit permis au vainqueur de reprendre ce qui lui a été enlevé et aussi ce que la guerre lui a coûté, il ne lui est pas permis, après la victoire, de mettre à mort qui que ce soit ; de même, il ne peut rien prendre au delà d'une juste compensation, ni dépasser cette limite, parce que tout le surplus peut être acquis uniquement en vertu d'une peine, dont on n'a pas le droit de frapper des innocents.

Conclusion.

De tout ce qui précède, on peut déduire quelques canons ou règles de la guerre :

303. — Première règle. En supposant que le prince possède l'autorité suffisante pour faire la guerre, ce dont il doit avant tout se garder, c'est de chercher des occasions et des motifs de guerre : il

doit, au contraire, s'efforcer, s'il le peut, de vivre en paix avec tout le monde, selon le précepte de saint Paul (1). Il doit songer que les autres hommes sont notre prochain, que nous devons aimer comme nous-mêmes ; que nous avons tous un même Dieu, un même Seigneur, devant le tribunal duquel nous aurons à rendre compte de tous nos actes. Il est en effet de la dernière cruauté de chercher des motifs, et d'être heureux si on en trouve, pour pouvoir tuer et détruire des hommes que Dieu a créés, et pour lesquels le Christ est mort. C'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la nécessité de la guerre (2).

304. — SECONDE RÈGLE. Quand, pour une juste cause, la guerre a éclaté, il faut la faire, non pour ruiner la nation contre laquelle on combat, mais pour obtenir ce qui est dû, et défendre la patrie et l'État, afin que de cette guerre sortent la paix et la sécurité (1).

305. — TROISIÈME RÈGLE. Après la victoire, lorsque la guerre est terminée, il faut user de la victoire avec une modération et une modestie chrétiennes : le vainqueur doit se considérer comme un juge (1) qui prononce entre deux États, dont l'un a violé les droits de l'autre ; et c'est comme un juge, et non comme un accusateur, qu'il doit prononcer la sentence qui rétablit la justice en faveur de la partie lésée. Mais après avoir châtié les coupables comme il convient, il faut s'attacher à réduire autant que possible le désastre et le malheur de l'État coupable : d'autant plus que, la plupart du temps, chez les chrétiens, toute la faute provient des princes. Car les sujets sont de bonne foi en combattant pour leurs princes, et il est fort injuste que, ainsi que l'a dit le poète, « les Achéens soient punis pour les folies de leurs rois ».

303. = (1) **Ad Rom.*, 12.
(2) Voir nº 54.
304. = (1) Voir nºs 51 à 53.
305. = (1) Voir nºs 33 à 35.

Quatrième Section

Le « De Bello » de Suarez

Chapitre premier

Notice sur François Suarez

306. — François Suarez naquit à Grenade (Espagne), le 5 janvier 1548 : il était donc le compatriote de Victoria. Il fut, s'il faut en croire ses historiens, un élève assez médiocre. Les uns prétendent qu'il eut pour ce motif quelques difficultés à entrer, en 1564, au noviciat de Salamanque. D'autres disent au contraire qu'il doutait de lui-même, au point qu'il voulait abandonner l'étude de la philosophie, et qu'il en fut empêché par ses supérieurs. Il fut toujours d'ailleurs d'une extrême modestie, fuyant la société des hommes pour ne pas être exposé à entendre faire son éloge, consultant ses propres élèves, leur donnant ses livres à corriger, et modifiant avec la plus grande facilité les passages qu'ils lui signalaient comme méritant quelque critique. Il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à Ségovie et à Valladolid ; ensuite à Rome ; mais l'air de cette ville ne convenant pas à sa santé, il revint en Espagne, et professa à Alcala, à Salamanque, et enfin à Coïmbre, où il se rendit à la demande de Philippe II. Il mourut à Lisbonne le 25 septembre 1617. Doué d'une ardeur infatigable et d'une mémoire qui tenait du prodige, il passait au milieu de ses livres tout le temps qu'il ne consacrait pas à de pieux exercices. Il connaissait à merveille les écrits des Pères, les œuvres des scolastiques, et les ouvrages des hérétiques. Aussi jouissait-il, même de son vivant, d'une grande renommée et d'une immense autorité. On l'appelait le géant de la Scolastique, un *alter Augustinus*, etc.

307. — On a coutume de dire qu'en lui « réside toute l'Ecole ».

« Cependant, dit M. de Wulf (1), si Suarez emprunte au thomisme un bon nombre de matériaux, il s'en écarte dans d'importantes questions, où il défend des idées personnelles. Tout en reconnaissant son mérite, la vérité veut qu'on lui dénie le titre usurpé de « *commentateur fidèle du Docteur angélique* ». Suarez, dit le même auteur, occupe un rang distingué comme publiciste dans la phalange des Jésuites qui combattirent les doctrines protestantes sur le terrain social. Il composa un traité *De legibus*, et s'occupa notamment de la célèbre question de l'origine du pouvoir politique mise à l'ordre du jour par les protestants. Avec Bellarmin, il entra en lice pour réfuter la théorie du prétendu « droit divin », à laquelle Jacques Ier d'Angleterre n'avait pas dédaigné d'apporter l'appui de son argumentation théologique. A la conception protestante, suivant laquelle les rois tiendraient leur pouvoir *immédiatement* de Dieu, Suarez oppose, non sans hardiesse, la thèse de la souveraineté initiale du peuple : le consentement du peuple forme donc le titre originel de toute autorité princière. *A fortiori,* Suarez admet-il, à l'encontre de l'omnipotence gouvernementale, telle que l'entendait Mélanchthon, le droit pour le peuple de déposséder les souverains devenus indignes du mandat conféré (2).

Invité par le pape Paul V à attaquer le serment d'allégeance, que le roi Jacques Ier exigeait de ses sujets, Suarez publia un ouvrage intitulé *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores.* Le pape l'en remercia par un bref en date du 9 septembre 1613. Jacques Ier fit brûler le livre par la main du bourreau devant l'église Saint-Paul et en défendit, sous les peines les plus sévères, la lecture à ses sujets.

Mais ce livre ne fut pas seulement condamné par les défenseurs anglais et protestants de la théorie du droit divin : il fut également poursuivi en France. Le 26 juin 1614, un arrêt du Parlement de Paris le condamnait au feu comme « contenant plusieurs maximes et pro-
« positions contraires aux puissances souveraines des roys, ordonnez
« et establis de Dieu, seureté de leurs personnes, repos et tranquillité
« de leurs Estats ».

L'œuvre laissée par Suarez est considérable. Nous donnons ci-après la traduction du livre « *De Bello* », qui se trouve dans la IIIe partie « *De Charitate* » de son traité : *De triplici virtute theologali,* un des derniers ouvrages qu'il composa. Nous donnerons aussi, en appendice, la traduction des chapitres qu'il a consacrés au droit des gens dans son traité : *De legibus* (nos 495 à 530).

307. = (1) *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1905.
(2) Voir numéros 46, 318 et 320.

Chapitre II

Traduction du livre « De Bello » (1)

308. — *Définition.* — Une lutte extérieure, qui trouble la paix au dehors, est appelée : *guerre*, quand elle a lieu entre deux princes ou deux Etats ; *sédition*, quand elle a lieu entre un prince et son Etat, ou entre les citoyens et l'Etat ; *rixe* ou *duel*, quand elle a lieu entre particuliers. La différence qui existe entre ces diverses luttes existe plus dans leur objet que dans leur forme : nous parlerons de toutes et exposerons à leur sujet les opinions de saint Thomas (2. 2, qu. XL, XLI, et XLII) et d'autres auteurs que nous indiquerons plus loin.

§ 1. — La guerre est-elle un mal en soi (1) ?

309. — *Double erreur à ce sujet* (2). — Une première hérésie affirme que la guerre est un mal en soi et qu'elle est contraire à la charité. C'est l'opinion que saint Augustin attribue aux Manichéens (3), opinion que défendit aussi Wicleff (4).

Une seconde erreur est celle qui soutient que la guerre est particulièrement défendue aux chrétiens, et surtout contre les chrétiens : c'est l'opinion d'Echius (5), reprise par certains hérétiques de notre époque, qui toutefois font une distinction entre la guerre offensive et la guerre défensive (6).

Les conclusions qui suivent donneront à ce sujet des explications convenables.

308. = (1) Les notes marquées d'un astérisque sont celles de l'auteur. Les autres sont des remarques du traducteur ou des renvois à d'autres parties du présent ouvrage.

309. = (1) Voir sur cette question : Ire partie, nos 1 à 7 ; *Décret*, nos 191 à 198 ; **saint Thomas**, 211 à 222 ; et **Victoria**, 244.

(2) *Voir au sujet de la première erreur : **Bellarmin**, *De Laïcis*, l. III, c. 14 et 16 ; **Molina**, *De Justitia*, disp. 99. — Voir au sujet de la seconde, outre les auteurs précédents, ceux que cite **Cenedo**, collectio 59, première partie.

(3) **Contra Faustum*, 22, cap. 74.

(4) *Voir **Waldense**, *De Sacramentalibus*, tit. ult., cap. penult.

(5) **In Enchiridio*, cap. 22.

(6) Voir plus loin, n° 316, § 6.

310. — PREMIÈRE CONCLUSION : *Réfutation tirée de la foi et des Ecritures* (1).

La guerre, considérée en elle-même, n'est pas défendue aux chrétiens. Cela est de foi, et conforme à l'Ecriture sainte : car l'Ancien Testament fait l'éloge de certaines guerres entreprises par des hommes très saints. « Qu'Abraham soit béni, et que Dieu soit béni, lui dont la protection a fait tomber vos ennemis entre vos mains (2). » Il est de même parlé de Moïse, de Josué, de Samson, de Gédéon, de David, des Macchabées, et d'autres personnages, auxquels Dieu donna souvent l'ordre de faire la guerre aux ennemis des Hébreux.

L'apôtre saint Paul (3) dit que les saints ont par la foi vaincu des royaumes, et l'on pourra trouver dans Gratien (4) divers témoignages des Pères sur ce même sujet, que saint Ambroise a également traité dans plusieurs passages de son livre « *De officiis* ».

311. — *Objections.* — 1° Dieu a dit à David (1) : « Ce n'est pas toi qui élèveras mon temple, parce que tu es un homme de sang. »

2° Le Christ a dit à Pierre : « Remets ton épée dans le fourreau, etc. » ; et on lit dans Isaïe (3) : « Ils transformeront leurs glaives en socs de charrue, et désormais ne s'exerceront plus aux combats », et aussi (4) : « Sur la montagne sainte, on ne se nuira pas, on ne tuera pas. » Or, le Prophète parle du temps de la venue du Messie, où les hommes devaient complètement connaître ce qui est permis ou défendu.

3° Le concile de Nicée (5) impose une peine aux chrétiens qui, après avoir reçu le baptême, entrent dans la milice, et le pape Léon (6) dit que la guerre est interdite aux chrétiens après une pénitence solennelle.

4° La guerre entraîne moralement avec elle une infinité de péchés : or une œuvre est considérée comme mauvaise en elle-même et défendue, quand elle est moralement accompagnée de faits délictueux et de torts causés au prochain. On peut ajouter que la guerre est

310. = (1) Voir n° 7, et 244, § 8.

(2) *Genèse*, XIV. Ce sont les paroles du grand prêtre Melchissédec à Abraham : « Benedictus Abraham... et benedictus Deus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt » (voir n° 106).

(3) **Ad Hebræos*, 11.

(4) **Decretum*, Pars II, causa XXIII, qu. 1 et 2 (voir n°s 190 et suiv.).

311. = (1) Non ædificabis mihi templum, quia vir sanguinum es (voir n° 7, note 1, et n° 106, note 10).

(2) Mitte gladium tuum in vaginam, etc. (Joann. 18). Voir n°s 1 et 211.

(3) Conflabunt gladios suos in vomeres, et non exercebuntur ultrà ad prælium (Is., 2).

(4) Non nocebunt et non occident in monte sancto (Is., 11).

(5) *Concil. Nicæum*, cap. 11 ; voir n° 124.

(6) Leo papa, *Ep.* 92 ; voir n° 125.

opposée à la paix, à l'amour des ennemis et au pardon des offenses (7).

312. — *Réponses aux objections et confirmation de la première conclusion.* — 1° On répond que si Dieu a ainsi parlé à David, c'est en considération de l'inique homicide d'Urie (1), et aussi du grand respect dû au temple.

2° Le Christ, dit-on, a parlé de celui qui veut tirer le glaive de son autorité privée et surtout contre l'ordre de son prince.

Quant aux paroles d'Isaïe, particulièrement la seconde citée, on croit qu'elles concernent l'état glorieux des bienheureux. D'autres pensent qu'elles annonçaient la paix qui devait exister à l'époque de la venue du Messie, comme l'ont exposé saint Jérôme, Eusèbe (2), et d'autres Pères ; ou encore qu'Isaïe faisait allusion aux guerres spirituelles des apôtres et des prédicateurs de l'Evangile, qui ont vaincu le monde, non avec le glaive matériel, mais avec le glaive spirituel (3).

3° Le concile de Nicée parle spécialement de certains chrétiens qui, après avoir rejeté l'insigne des soldats infidèles, le reprenaient de nouveau (4).

Le pape Léon (5) parle de ceux qui, condamnés à une pénitence publique, prenaient part à une guerre, avant de l'avoir complètement accomplie (6).

J'ajoute qu'aux premiers temps de l'Eglise, il a pu être utile de défendre à ceux qui avaient embrassé la foi chrétienne de retourner

(7) Voir n° 4.

312. = (1) Il nous paraît difficile d'accepter une telle interprétation en présence des termes dont se servent les Livres saints : « Tu as versé beaucoup de sang et fait de nombreuses guerres ; tu ne pourras bâtir un temple à mon nom, après tant de sang répandu en ma présence. Mais il te naîtra un fils, dont la vie sera tout à fait tranquille... C'est pour cette raison qu'il sera appelé Pacifique... c'est lui qui bâtira un temple à mon nom » (*I Paral.*, XXII, 8 à 11). Voir n° 7, note 1, et n° 106, note 1, a.

(2) *Eusèbe, lib. 1, *De demonstr.*, cap. 1.

(3) *Voir Justin, *Apolog. 2 pro Christianis*, et d'autres auteurs.

(4) Voir n° 124.

(5) *Voir à ce sujet la Glose, c. *Si qui* et c. *Contrarium, de Pænitentia*, dist. 5 (c. 3 et 4) ; voir également n° 125.

(6) Il semble, d'après les termes mêmes du décret du pape Léon : « Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis, post pænitentiæ actionem, redire ad militiam secularem », qu'il est interdit aux pénitents d'entrer dans la milice, non seulement pendant le temps de leur pénitence, mais même une fois la pénitence accomplie : les pénitents devaient en effet mener, non seulement pendant, mais aussi après le temps de la pénitence, une vie analogue à celle des prêtres et des religieux, et s'abstenir de divers actes qui étaient cependant permis aux autres chrétiens, comme faire des procès, s'adonner au négoce, etc. ; voir n° 125.

de suite prendre place dans la milice avec des infidèles et sous des chefs infidèles.

4° Quant au dernier argument, il démontre, ainsi que le dit saint Augustin (7), que la guerre doit être évitée autant qu'il est possible, et que c'est seulement en cas de nécessité extrême, et quand on ne peut employer aucun autre moyen, qu'il faut y recourir ; mais en réalité elle n'est pas absolument un mal ; car, si des maux en dérivent, c'est par accident, et de bien plus grands seraient à craindre, si elle n'était jamais permise.

Nous pouvons donc confirmer notre première conclusion en disant que la guerre n'est pas contraire à la bonne paix, mais à la mauvaise (8) : elle est plutôt un moyen de parvenir à une paix véritable et assurée. Elle n'est pas non plus opposée à l'amour des ennemis ; car celui qui fait honnêtement la guerre ne hait point les personnes, mais les œuvres mauvaises qu'il punit conformément à la justice : il en est de même en ce qui concerne le pardon des injures, étant donné surtout qu'il n'est pas un précepte absolu ; car la vindicte, obtenue par les voies légitimes, peut être poursuivie sans injustice.

313. — Seconde conclusion : *La guerre défensive n'est pas seulement permise ; elle est parfois ordonnée.* — La première partie de cette seconde conclusion découle de la conclusion précédente : les docteurs que nous avons cités l'admettent, non seulement quand il s'agit des pouvoirs publics, mais même de simples particuliers ; car repousser la force par la force est autorisé par tous les droits (1) ; et la raison en est que le droit de se défendre soi-même est un droit naturel et nécessaire.

Et par là, il est aisé de démontrer la seconde partie de la conclusion : car se défendre soi-même peut être parfois un commandement, du moins au point de vue de la charité (comme nous l'avons exposé dans la neuvième discussion) ; il en est de même de la défense de l'Etat, surtout pour ceux qui en sont officiellement chargés (2).

314. — *Objection.* — Saint Paul a dit (1) : « Ne vous défendez pas, mes très chers » ; ce qui est bien conforme à la phrase de saint Mathieu (2) : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui l'autre joue. »

On répond en premier lieu qu'il est question ici de la vengeance ; car une autre version porte : « Ne vous vengez pas » (3), et le mot grec

(7) *De Civ. Dei*, XIX, cap. ult.
(8) Voir n°s 4 et 221.
313. = (1) *Cap. *Si vero, de Sententia excommunicationis* (Decretales, V, 39, c. 3).
(2) *Voir **saint Ambroise**, I, *De off.*, c. 7.
314. = (1) **Ad Rom.*, XII : Non vos defendentes, carissimi. Voir n° 2.
(2) ***Matt.**, V, 39.
(3) Non vos vindicantes.

ἐκδικοῦντες a cette double signification ; d'ailleurs le vrai sens ressort de ce qui suit : « Car il est écrit : c'est à moi qu'appartient la vengeance (4). » Il faut comprendre dans le même sens le passage de saint Mathieu, si on entend en faire un précepte ; mais on peut, comme l'a fait saint Augustin (5), comprendre qu'il s'agit de la préparation intérieure (6), c'est-à-dire que l'on doit être disposé à agir de la sorte si cela est absolument nécessaire ; dans les autres cas, c'est un simple conseil.

315. — Troisième conclusion : *La guerre offensive elle-même n'est pas un mal en soi, mais elle peut être honnête et nécessaire.* — Cela résulte des témoignages de l'Ecriture cités plus haut, lesquels parlent indifféremment de la guerre défensive et de la guerre offensive. Cela résulte également de la coutume de l'Eglise, fréquemment approuvée par les Pères et les Souverains Pontifes (1).

La raison en est que de semblables guerres sont souvent nécessaires aux Etats pour repousser les violations du droit, et contraindre leurs ennemis ; autrement, les Etats ne pourraient s'assurer la paix (2). Cela est donc permis par la loi naturelle, et aussi par la loi évangélique, qui ne déroge en rien à la loi naturelle et ne contient pas de préceptes divins nouveaux, sauf en ce qui concerne la foi et les sacrements. Ce que disait Luther, qu'il n'est pas permis de s'opposer au châtiment de Dieu, est ridicule : car Dieu ne veut pas certains maux, mais il les permet. Il ne défend donc pas de les écarter si on peut le faire sans léser la justice (3).

316. — *De la guerre défensive et de la guerre agressive ou offensive.* — Il nous reste à exposer ce que c'est que la guerre offensive et la guerre défensive ; parfois, en effet, il semble qu'il y ait agression, alors qu'il y a simplement défense. Si, par exemple, les ennemis occupent les maisons ou les propriétés des autres, et si ces derniers les envahissent, ce n'est pas là une agression, mais une défense.

Les lois civiles qui reconnaissent à celui que l'on veut expulser de sa possession le droit de repousser la force par la force sont applicables en conscience dans ce cas (1) ; car il s'agit, non d'une agression, mais d'une défense que l'on peut entreprendre de son autorité privée : il faut accorder les mêmes droits à celui qui a été, pendant

(4) Scriptum est enim : Mihi vindicta. Voir n° 12, note 4.

(5 *Tom. IV, lib. *de Mendacio*, cap. 15 et alibi.

(6) Voir n° 3.

315. = (1) *Voir **Roffensis**, art. 4, *contra Lutherum*, et **Turrecr.**, XXIII, qu. 1 et 8.

(2) Voir n° 14 et n° 244, § 7.

(3) Voir **Victoria**, n° 244, note 6.

316. = (1) *In lege 1, Cod., *Unde vi* (VIII, 4, loi 1) : — *et legibus* 1 et 3, ff. *de vi et vi armata* (Dig., XLIII, 16, fr. 1 et 3).

une absence, privé d'une chose dont il a ce que l'on appelle la possession naturelle, et qui, à son retour, est empêché de la recouvrer. On reconnaît que celui qui a été ainsi spolié peut chercher à reprendre la chose par les armes, même de sa propre autorité (2) ; car ce n'est pas en réalité attaquer, mais défendre une possession légale. A ce sujet, il faut distinguer si l'injustice est moralement « *in fieri* », ou si elle est déjà faite et si on cherche par la guerre à obtenir réparation.

Dans le second cas, la guerre est agressive ; dans le premier, elle a le caractère d'une défense, à condition qu'elle se fasse avec modération et n'excède pas le droit que l'on a de se protéger. L'injustice est dite « *in fieri* », soit lorsque l'acte injuste est lui-même « *in fieri* », matériellement parlant, par exemple quand quelqu'un n'est pas complètement chassé de ce qui est sa propriété ; soit quand, ayant été chassé, il cherche incontinent, c'est-à-dire sans retard notable, à se défendre et à rentrer en possession. La raison en est que si quelqu'un est moralement en acte de résistance et s'efforce, autant qu'il le peut, de défendre son droit, il n'est pas censé absolument avoir subi une injustice, ni être privé de la possession (3).

317. — QUATRIÈME CONCLUSION : *Pour que la guerre soit faite honnêtement, plusieurs conditions sont requises* ; elles se rapportent à trois chefs principaux :

Il faut d'abord qu'elle soit déclarée par l'autorité légitime ; ensuite, qu'elle ait une juste cause et un juste titre ; enfin, que, avant, pendant, et après la guerre, on s'attache à être équitable et à la faire de la manière convenable (1), ainsi qu'on le verra dans les paragraphes qui suivent. La raison de cette quatrième conclusion, c'est que, bien que la guerre ne soit pas un mal en soi, cependant, à cause des désastres qu'elle entraîne avec elle, elle est au nombre de ces choses qui souvent se font à tort. Aussi faut-il beaucoup de conditions pour qu'elle soit justifiée (2).

§ 2. — De l'autorité légitime pouvant déclarer la guerre (1).

318. — PREMIÈRE CONCLUSION. — Il ne s'agit ici que de la guerre

(2) *In cap. *Olim, de Restitutione spoliatorum* (Decretales, II, 13, c. 12).
(3) *Voir : **Sylvestre**, v° *Bellum*, 2 ; **Bartole** et les Juristes, leg. 3, *Eum igitur*, ff. *de vi et vi armata* (Dig., *ibid.*, fr. 3, § 9).
317. = (1) Voir n°s 26 et 172, 2°.
(2) ***Bellarmin**, *De Laïcis*, lib. 3, cap. 15 ; **Molina**, *Disp.* 10 et seq. (Le **De Laicis** auquel renvoie Suarez fait partie de l'ouvrage de Bellarmin qui porte le titre de : *De controversiis Christianæ fidei* : il forme le livre III de la seconde controverse du tome II de cet ouvrage).
318. = (1) Voir sur cette question, Ire partie, n°s 41 à 47 ; Décret, n° 195 ; **aint Thomas**, n° 216 **Victoria**, n°s 245 à 250.

agressive : car tout le monde a le pouvoir de se défendre contre un injuste agresseur.

Le prince souverain, qui n'a aucun supérieur temporel, ou l'Etat qui s'est réservé à lui-même un semblable pouvoir a, de droit naturel, l'autorité légitime pour déclarer la guerre (2). En voici la raison :

1° La guerre agressive, nous l'avons montré, est quelquefois permise par le droit naturel ; il faut donc que le pouvoir de la déclarer appartienne à quelqu'un, et par conséquent, surtout à celui qui exerce le pouvoir suprême ; car c'est à lui qu'incombe principalement le soin de défendre l'Etat et de commander aux princes inférieurs.

3° Le pouvoir de déclarer la guerre est une sorte de pouvoir de juridiction, dont l'exercice appartient à la justice vindicative (3), justice tout à fait indispensable dans l'Etat pour la répression des malfaiteurs ; or, de même que le prince souverain peut punir ses propres sujets, quand ils font tort aux autres, de même il peut se venger d'un autre prince ou d'un autre Etat, qui lui est soumis à raison de la faute qu'il a commise : cette vindicte ne peut être demandée à un autre juge, puisque le prince dont nous parlons n'a pas de supérieur temporel ; si donc l'autre prince n'est pas disposé à donner satisfaction, il peut y être contraint par la guerre.

J'ai dit dans ma conclusion : le prince souverain *ou l'Etat*, afin de comprendre dans cette conclusion tous les régimes politiques ; car pour tous la raison est la même. Il faut toutefois remarquer que, dans le régime monarchique, après que l'Etat a transféré son pouvoir à quelqu'un, il ne peut plus déclarer la guerre contre la volonté de celui-ci ; car il n'a plus le pouvoir suprême. Il pourrait arriver cependant que le prince apportât, dans la défense et la revendication des droits de l'Etat, une telle négligence qu'il en résultât pour les intérêts publics de très graves dommages : alors l'ensemble de l'Etat pourrait revendiquer ses droits et retirer l'autorité au prince ; car il est toujours censé avoir conservé ce pouvoir dans le cas où le prince ne remplit pas son devoir (4).

319. — Seconde conclusion : *Le prince ou l'Etat imparfait et quiconque a un supérieur temporel ne peut justement déclarer la guerre sans l'autorisation de son supérieur.* En voici les raisons :

1° Un tel prince peut demander justice à son supérieur ; il n'a donc pas le droit de déclarer la guerre ; car en cette matière, il se trouve dans la condition d'un simple particulier ; or, les particuliers n'ont pas le droit de déclarer la guerre.

(2) Voir saint Thomas, 2, 2, qu. 40, art. 1, et Covarruvias, *Regula Peccatum*, IIe partie, 9 ; ce dernier cite quantité d'auteurs, juristes ou théologiens.

(3) Voir nos 33 et suiv.

(4) Voir no 307, notice sur Suarez.

2° Déclarer la guerre dans de telles conditions, ce serait agir à l'encontre du droit du souverain qui a tout particulièrement reçu ce pouvoir, parce qu'il lui est nécessaire pour gouverner convenablement et pacifiquement l'Etat (1).

320. — *Réserves de Victoria et d'autres auteurs.* — Victoria fait toutefois à ce sujet quelques réserves, que signalent également Cajétan, et quelques autres auteurs (1).

D'abord, dans le cas où il existerait une très ancienne coutume contraire.

Sans doute, Victoria n'envisage que l'hypothèse où la guerre serait déclarée à des étrangers, non soumis à l'autorité du souverain des agresseurs : car, s'il s'agissait de membres du même royaume, une telle coutume serait contraire à la loi naturelle : quand il existe un tribunal et une autorité supérieure commune aux deux parties, il est contraire au droit naturel de revendiquer son droit par la force et pour ainsi dire de son autorité privée. Il n'y a aucun doute qu'entre des particuliers cela soit contraire au droit naturel : mais deux parties d'un même Etat, encore bien qu'elles constituent des principautés différentes, doivent se comporter comme de simples particuliers.

Ensuite, dans le cas où le souverain s'abstiendrait par négligence de punir une violation d'un droit, le prince qui lui est soumis pourrait revendiquer son droit lui-même.

Ceci n'est pas admissible, surtout entre les membres d'un même Etat : quand un particulier ne peut pas obtenir ce qui lui est dû par le moyen des tribunaux, il peut à la vérité s'indemniser secrètement et en évitant tout scandale ; mais il ne peut pas le faire en employant la force et la guerre, et encore bien moins se rendre justice à lui-même si le juge fait défaut. La vindicte que l'on exerce de son autorité privée est un mal en soi ; sous prétexte de vindicte, on soulèverait trop aisément des troubles et des guerres dans l'Etat ; le droit de vindicte qu'a un particulier ou une partie de l'Etat n'est qu'un droit imparfait, et les dommages qui résulteraient de son exercice sont d'une importance beaucoup trop grande ; on ne peut donc admettre ce pouvoir, si ce n'est dans les limites d'une défense légitime.

321. — *Trois observations sont à faire à ce sujet :*

1° On peut parfois dans certains cas, se contenter d'interpréter la volonté du prince, quand il y a urgence, et que l'on ne peut avoir immédiatement recours à lui, surtout si la guerre est entreprise contre des étrangers, et en particulier quand ceux-ci sont d'autre part des ennemis déclarés du prince.

319. = (1) Voir nos 43 et 45.
320. = (1) Voir nos 46 et 250.

2° Si des ennemis de ce genre sont pris sur le territoire même d'un Etat imparfait, non seulement il est permis de se défendre justement contre eux, mais aussi de les attaquer, de leur infliger une punition et une peine, car alors ils sont soumis au prince de l'Etat imparfait par le fait qu'ils ont commis un crime sur son propre territoire.

3° Enfin, il faut ajouter qu'une ville ou un Etat ont, en ce qui concerne leur propre défense, plus de latitude qu'un simple particulier : ils ont en effet à défendre le bien commun qui est un bien supérieur, et leur pouvoir est en quelque manière un pouvoir général et public ; il ne faut donc pas s'étonner si certaines choses leur sont permises qui sont interdites aux particuliers.

322. — *Des caractères de la souveraineté* (1). — Mais, dira-t-on, qu'est-ce qu'un Etat parfait, qu'est-ce qu'un prince souverain ?

On peut tout d'abord répondre que tous les rois sont souverains (2), et beaucoup de ducs réclament aussi la souveraineté. Un certain nombre de canonistes sont donc tombés dans l'erreur quand ils ont prétendu que l'empereur seul était souverain (3). La question se résoud en considérant la juridiction de chaque prince ou de chaque Etat, et le signe de la juridiction suprême, c'est l'existence, auprès d'un prince ou d'un Etat, d'un tribunal devant lequel se terminent toutes les causes du principat, l'absence de tout tribunal supérieur auquel on puisse faire appel. Quand un appel est possible, c'est le signe d'un principat imparfait ; car l'appel est l'acte d'un inférieur vis-à-vis d'un supérieur. Il faut en conclure d'abord que tous les Etats qui dépendent d'un même roi ne sont pas nécessairement imparfaits ; car il peut arriver que cette réunion soit accidentelle, ce que montre la diversité des lois, des impôts, etc. Bien que cette différence n'ait pas grande importance par rapport au pouvoir que nous considérons ici, puisqu'il existe dans la personne du roi, elle est fort à considérer si l'on envisage le pouvoir qu'un Etat de ce genre possède contre son roi s'il tombe dans la tyrannie. Car si un Etat est parfait, il a plein pouvoir vis-à-vis de son roi, même lorsque celui-ci est le roi d'autres royaumes ; il en est tout autrement si l'Etat est imparfait, s'il n'est qu'une partie du royaume : alors il ne peut rien par lui-même sans le consentement de tout le royaume ; et tout ce qui précède, étant fondé sur la loi naturelle, est commun aux chrétiens et aux infidèles.

323. — *Comment les princes chrétiens sont soumis au pape.* — En ce qui concerne les princes chrétiens, il convient de faire une autre observation : le Souverain Pontife, bien qu'il n'ait pas un pouvoir

322. = (1) Voir nos 44 et 248.

(2) Voir : **Innocent III**, cap. *Per venerabilem*, qui filii sint legitimi (*Decretales Gregorii noni*, IV, 17, c. 13).

(3) Voir nos 165 et 166.

direct en matière temporelle, en dehors de son domaine propre, possède cependant un pouvoir indirect (1). A ce titre, il a le droit d'appeler devant lui la cause de la guerre, et le pouvoir de prononcer une sentence, à laquelle les parties sont tenues de se conformer, à moins qu'elle ne soit manifestement injuste : car cela est certainement nécessaire pour le bien spirituel de l'Eglise, et pour éviter une infinité de maux. Aussi Soto (2) dit-il que la guerre est rarement juste entre princes chrétiens, attendu qu'ils ont à leur disposition un autre moyen de terminer leurs litiges. Néanmoins, il arrive parfois que le Souverain Pontife n'interpose pas son autorité, de peur d'un plus grand mal ; alors les souverains ne sont pas, il est vrai, obligés de demander d'autorisation au Souverain Pontife, mais ils peuvent, tant qu'il ne le leur interdit pas, poursuivre eux mêmes leurs droits : toutefois, ils doivent prendre bien garde de n'être pas eux-mêmes cause que le Souverain Pontife n'ose pas s'interposer ; car alors, ils ne seraient pas exempts de faute (3).

324. — Troisième conclusion : *Toute guerre qui*, conformément à ce qui vient d'être dit dans la précédente conclusion, *est entreprise sans autorité légitime, n'est pas seulement contraire à la charité, mais aussi à la justice, même s'il existe d'ailleurs une cause légitime de guerre.* — La raison en est que c'est un acte fait sans juridiction légitime ; donc un acte illégitime. De là, l'obligation dans une guerre de ce genre de réparer tous les dommages causés. Il est vrai que celui qui par une guerre de ce genre ne ferait que rentrer en possession de ce qui lui appartient, ne serait pas tenu de s'en dessaisir ; mais il serait obligé de réparer tous les dommages causés aux adversaires et de leur rembourser toutes leurs dépenses.

Ces dommages et ces dépenses n'avaient pas une cause juste : celui qui les leur a imposés a donc commis en cela une injustice ; mais en recevant ce qui lui appartient, il n'a pas à proprement parler commis d'injustice, sauf peut-être dans la manière de procéder : mais de cela seul ne naît point l'obligation de restituer. De là résulte, comme l'a fait remarquer Sylvestre (1), que celui qui fait la guerre sans autorité légitime encourt les peines de ceux qui font injustement la guerre, même s'il a un titre légitime pour la faire, et que par conséquent, s'il est incendiaire, il encourt l'excommunication qui frappe les incendiaires.

325. — *Solution d'une question douteuse.* — On peut se demander

*323. = (1) C. *Venerabilem*, de Electione, et cap. *Novit*, de Judiciis [= *Decretal. Greg. noni*, I, 6, c. 34, et II, 1, c. 13]. Voir nos 168 et suiv.

(2) **Ad Rom.*, 12.

(3) *Voir : *Defensio fidei*, lib. 3, cap. 22.

324. = (1) *Sylvestre, vo *Bellum*, 1°, qu. 10.

si un roi chrétien ou un prince qui ne dépend que du pape, entreprenant une guerre juste, malgré la défense du Souverain Pontife, pèche contre la justice ou seulement contre l'obéissance : de la solution de cette question dépend l'obligation de restituer.

Voici ma réponse :

Tant que le Souverain Pontife n'interdit pas la guerre en appelant la cause devant lui et en se constituant juge de cette cause, le prince ne pèche pas contre la justice en poursuivant son droit, que le Souverain Pontife ait tort ou raison de ne pas interdire complètement la guerre. La raison en est que, dans de telles circonstances, le prince conserve son pouvoir et sa juridiction.

Mais si, en vertu de son pouvoir et de son autorité, le pape interdit justement la guerre, comme contraire au bien spirituel de l'Eglise, et enlève ainsi au prince, comme il peut le faire, tout droit de déclarer la guerre, alors le prince pèche contre la justice, et il est tenu de restituer.

En effet,dans ce cas, il n'a plus de titre en vertu duquel il puisse justement causer des dommages à l'autre prince en le combattant ; donc les dommages qu'il lui causera seront opposés à la justice, même à la justice commutative, et par conséquent, ils devront en toute équité être réparés. Peu importe que ce soit en vertu de son pouvoir indirect que le Souverain Pontife enlève audit prince le droit de faire la guerre, puisque la véritable cause qui le fait agir ainsi, c'est, d'après ce que nous avons supposé, le bien commun.

§ 3. — Est-il permis aux clercs de déclarer la guerre et d'y prendre part (1) ?

326. — *Exposé de la question.* — Certains princes ecclésiastiques ont aussi, au point de vue temporel, un pouvoir souverain ; il convient d'examiner si le droit dont nous venons de parler leur appartient également. Nous répondrons en même temps à la question posée par saint Thomas (2) : « Est-il permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre ? »

La question se pose seulement au sujet de la guerre offensive ; car en ce qui concerne la guerre défensive, elle est autorisée par le droit naturel, et le droit positif ne l'interdit à personne, qu'il s'agisse de défendre sa vie ou ses biens, ou la vie et les biens d'un autre, en particulier la patrie et le bien commun.

La question dont nous nous occupons se pose au point de vue du

326. = (1) Voir à ce sujet Ire partie, nos 69 à 75, et IIIe partie, nos 223 à 231.
(2) *Saint Thomas*, 2, 2, qu. XL, art. 2.

droit positif, soit divin, soit humain : car, en ce qui regarde le droit naturel, il n'interdit à personne de combattre ou d'entreprendre une guerre, sauf peut-être à ceux qui sont incapables de se battre, comme on le dit généralement des femmes ; encore pour elles n'y a-t-il pas de prohibition absolue, car sans aucun doute elles peuvent déclarer la guerre quand elles sont princesses souveraines. Il faut donc considérer uniquement le droit positif, lequel ne s'occupe d'ailleurs à ce sujet que des ecclésiastiques.

327. — Première conclusion certaine et générale (1) : *Les prélats de l'Eglise et les évêques peuvent, lorsqu'ils sont souverains temporels, sans crainte d'encourir aucune irrégularité, entreprendre une guerre, en admettant que les autres conditions requises soient remplies.* — Cette conclusion est évidente et générale. La raison en est que ce droit est un attribut de la puissance souveraine qui existe chez ces princes, entière et parfaite ; et cet acte ne leur est pas défendu, comme on peut le constater dans le décret (2). D'ailleurs, ils ne conseillent pas directement de tuer ou de mutiler, mais d'accomplir un acte de force : ce qui le confirme, c'est que pour la même raison, ils peuvent constituer des juges qui prononceront légalement en matière criminelle (3).

Sylvestre ajoute (4) que ce droit peut être attribué aux évêques en vertu de leur pouvoir spirituel, mais indirectement, quand cela est nécessaire au bien spirituel. Mais, si l'on peut facilement le soutenir en ce qui concerne le Souverain Pontife, on ne doit, d'après nous, l'admettre pour ceux qui ne sont pas souverains temporels, que s'il s'agit d'une juste défense ; car en ce qui concerne l'offensive, ils ne sont pas eux-mêmes souverains dans le domaine spirituel, et peuvent facilement avoir recours à celui qui est ce chef suprême (5).

328. — Seconde conclusion en deux parties : *Bien que le droit divin n'interdise pas aux clercs de prendre en personne part à une guerre, le droit ecclésiastique le leur défend.* — La première partie de la conclusion résulte de ce qu'il n'existe aucun précepte divin contenant semblable défense, qu'elle ne résulte ni de l'Ecriture, ni de la tradition, qu'elle ne se trouve pas dans les obligations sacerdotales, et qu'il n'y a dans le fait pour un clerc de prendre part à une guerre, rien qui

327. = (1) *Voir Suarez, *De Censuris*, disput. 47, sect. 1, 5.

(2) **Décret*, Causa XXIII, qu. 8.

(3) Voir n° 72, *in fine*. — [L'argument n'est pas décisif ; car en déclarant la guerre, le prince ecclésiastique se constitue *personnellement* juge en matière criminelle ; or les *judicia sanguinis* étaient interdits aux clercs par le droit canon. E. Ch.]

(4) *Sylvestre, v° *Bellum*, III, n° 2.

(5) [A l'époque de la *Paix* et de la *Trêve de Dieu*, les évêques ordonnèrent assez souvent à leurs fidèles de s'armer contre les violateurs de la Paix ou de la Trêve. E. Ch.]

répugne à la droite raison. De même, le droit divin ne défend pas à un clerc d'être juge dans une cause capitale.

La seconde partie est certaine : elle résulte du *Décret*, qui défend aux clercs de faire la guerre sous peine de suspense (1), et qui reproduit plusieurs canons relatifs à ce sujet (2). Il est aisé de comprendre les raisons et la convenance de ce précepte (3).

329. — *Conséquences de la conclusion précédente.* — De la première partie de la conclusion qui précède, il résulte que le Souverain Pontife peut dispenser d'un semblable précepte, puisqu'il est de droit humain : Gratien (1) dit le contraire ; mais son opinion ne repose sur rien. Cela résulte de nombreux textes du droit, et l'on cite souvent le cas d'extrême nécessité, quand le bien commun de l'Eglise se trouve en cause ; car alors, en vertu du droit naturel, les clercs peuvent être tenus de prendre part à la guerre. Il est vrai qu'alors on se trouve plutôt dans le cas d'une guerre défensive ; car dans une guerre offensive, on ne rencontre pas ce caractère d'une extrême nécessité (2).

330. — Troisième conclusion : *Ce précepte oblige sous peine de péché mortel ceux qui sont dans les ordres sacrés.* — Il s'agit en effet ici d'une matière très grave, et très graves aussi sont les peines et les censures encourues. L'avis général (1) est que l'obligation concerne tous ceux qui sont dans les ordres, même les sous-diacres, car ceux ci approchent déjà du sacré ministère, et ils y sont engagés. Quant à ceux qui font partie d'ordres inférieurs, ils ne participent qu'imparfaitement à l'état clérical : il est donc probable qu'ils ne sont soumis à aucune obligation, surtout quand ils se sont retirés de ces ordres ; en tous cas, il est certain qu'ils ne sont pas astreints sous peine de péché mortel (2). Toutefois, s'ils possèdent un bénéfice ecclésiastique, ils sont par cela même ministres de l'Eglise et tenus, ainsi que beaucoup le croient, d'aspirer aux ordres supérieurs, ou tout au moins de ne rien faire qui les empêche d'y parvenir, tant qu'ils veulent conserver leur fonction : ils sont donc obligés sous peine de péché grave (3). Il faut bien remarquer que ces fautes.

328. = (1) *Cap. *Clericus*, dist. 50, Papa Nicolaus ; voir n° 73.

(2) *Pars II, Causa XXIII, qu. 8. Voir les nombreux canons rapportés au n° 73.

(3) *Voir **saint Thomas**, 2, 2, qu. XL, art. 2 (n° 227).

329. = (1) **Décret*, pars II, causa XXIII, qu. 8, *in principio*.

(2) *Voir : **Cajétan**, *loc. cit.* ; **saint Thomas** ; **Covarruvias**, *Relect. in Clementinam* : *Si furiosus*, part. II, 3, n° 2.

330. = (1) ***Saint Thomas**, *loc. cit.* ; **Cajétan**, *loc. cit.* ; **Sylvestre**, v° *Bellum*, 3e p., qu. 2 ; **Anton.**, 3e p., tit. 28, c. 2, 6 ; **Covarr.**, in cap. *Petitio de homicidio* ; et alii.

(2) *Voir : **Soto**, V, *de Justitiâ*, qu. 1, art. 4 : **Covarr.**, *in Clement. Si furiosus*, part. II, 3, n° 2.

(3) *Voir sur cette obligation d'arriver aux ordres supérieurs, **Sancius**, lib. 7, *Matrim* , disp. 45.

de la part des clercs, ne sont pas des fautes contre la justice, mais contre la religion et l'obéissance ; c'est pourquoi ils ne sont pas tenus de restituer, si d'autre part toutes les conditions nécessaires à une guerre juste sont remplies. Sylvestre soutient le contraire, parce que, dit-il, « le prince qui n'a pu donner au clerc l'autorisation de faire la « guerre n'a pu davantage lui donner celle de participer au butin » (4) ; mais cela n est pas probant : le prince n'a pas pu donner au clerc la faculté de combattre sans faire une faute ; mais il a pu lui donner le pouvoir de combattre sans commettre une injustice, tant que le Souverain Pontife ne l'a pas privé de ce droit (5) ; et cela suffit pour qu'il n'y ait pas lieu à restitution : il en est évidemment de même pour le clerc qui mettrait quelqu'un à mort comme exécuteur d'un tribunal ; dans ce cas, il ne fait rien de contraire à la justice, et n'est tenu à aucune restitution.

331. — Les clercs qui font la guerre deviennent-ils irréguliers (1) ? A cette question, on répond que si la guerre est injuste, et si un seul homme est tué ou mutilé, tous les soldats deviennent irréguliers, qu'ils soient prêtres ou non, qu'ils aient tué eux-mêmes ou non. C'est l'avis de Sylvestre (2) ; il invoque à ce sujet divers textes du Droit qui, à la vérité, ne me convainquent point. Mais la chose étant douteuse, ce parti est le plus sûr à suivre, par ce motif que tous ceux qui ont combattu sont censés avoir coopéré à l'homicide, ayant tous moralement prêté leur concours, soit de près, soit de loin, à un acte injuste.

Si au contraire la guerre est juste, il faut faire la distinction suivante :

Si le clerc, qui fait une faute en combattant, tue quelqu'un de sa main, il est irrégulier ; car il est manifestement homicide volontaire. S'il ne tue personne de sa main, quand bien même d'autres donneraient la mort à des ennemis, il n'encourt pas l'irrégularité (3) ; en effet, quand la guerre est juste en elle-même, si des maux en résultent par accident, ils ne sont moralement imputables à personne, sauf à celui qui en est matériellement l'auteur.

Si un clerc, qui a le droit de combattre, tue ou mutile quelqu'un de sa main, et s'il le fait par suite d'une nécessité absolue de défendre sa vie, il ne devient pas irrégulier.

Cajétan (4) est d'avis que c'est le seul cas où il n'encourt pas

(4) ***Sylvestre**, v° *Bellum*, III, qu. 4.
(5) *Voir ce qui a été dit à la fin du paragraphe II.
331. = (1) *Voir **Suarez**, *de Censuris*, disp. 47, sect. 6.
(2) **Sylvestre**, v° *Bellum*, III, qu. 3.
(3) *Voir : Cap. *Petitio, de homicidio* (*Decretales*, V, 12, cap. 24) ; cap. *Præsentium* et cap. *Continentia, de Clerico percussore* (*ibid.*, V, 25, cap. 3 et 4).
(4) ***Cajétan**, 2, 2, qu. XL, art. 2 ; et **Navarre**, cap. XXVII, n° 213.

l'irrégularité ; car dans le Droit, la seule exception indiquée est le cas de la défense personnelle (5). Cela paraît confirmé par la réponse (6) que fit le Souverain Pontife dans le cas d'une juste guerre ayant pour objet la défense d'une ville : « qu'il valait mieux que les clercs s'abstinssent du ministère de l'autel » ; saint Thomas exprime une opinion analogue (7). On peut dire à la vérité que peut-être les clercs dont il s'agissait ne s'étaient pas bornés à des actes de défense personnelle.

En résumé, les uns pensent, et il nous paraît probable qu'ils ont raison, que celui qui a le droit de combattre n'encourt pas d'irrégularité, même s'il est clerc et s'il a tué de sa main ; les autres croient qu'il faut limiter cela au cas de guerres se faisant pour la défense du bien commun, qui non seulement est équivalent, mais même supérieur à la vie du particulier, et qui peut parfois créer l'obligation de combattre.

Pour moi, il me paraît presque certain qu'il n'y a pas irrégularité (8) ; car il n'est pas conforme à la raison, qu'on éprouve un dommage par suite d'une action à laquelle on est absolument obligé par la charité ; pour la même raison, Cajétan dit que celui qui, y étant obligé, porte une accusation dans une cause capitale, ne devient pas irrégulier (9).

Dans le cas où l'on peut prendre part à la guerre, mais sans y être obligé, un doute sérieux s'élève, puisqu'alors il n'y a pas de nécessité urgente. Il sera donc plus sûr en ce cas d'obtenir une dispense.

Remarquons toutefois que si un clerc est autorisé par le Souverain Pontife à combattre de ses propres mains, il n'encourt pas l'irrégularité, car celui qui dispense du principal, est censé dispenser des conséquences accessoires.

332. — *Double objection* (1). — On dit :

1° En raison de ce qui précède, il n'est pas permis aux clercs d'assister aux batailles, d'exciter les soldats au combat, et s'ils le font, ils deviennent irréguliers.

2° Il en est de même pour les clercs qui conseillent aux autres de prendre part à une guerre. Répondons de suite à la seconde objection qui ne présente aucune difficulté : agir ainsi, ce n'est pas faire le mal, ni rien qui soit défendu ; c'est même une chose habituelle

(5) **In Clementina* : *si furiosus*, *de Homicidio* (V, 4, un.).
(6) *In cap. *Petitio*, *de Homicidio* (*suprà cit.*).
(7) *Saint Thomas, 2, 2, qu. LXIV, art. 7, ad 3.
(8) *Voir : Suarez, *De Censuris*, disp. 46, sect. 3 ; et Sylvestre, v° *Bellum*, III, qu. 2.
(9) *Cajétan, 2, 2, qu. 33, art. 7.
332. = (1) *Voir : Suarez, *De Censuris*, disp. 47, sect. 6, n° 8.

dans l'Eglise (2) ; car ce n'est pas conseiller l'homicide, mais un acte de courage et de justice : de la même manière nous conseillons au juge de rendre ses sentences conformément à la justice (3).

Quant à la première objection, Sylvestre (4) pense que cela n'est permis que dans la guerre défensive, et que même en ce cas, le clerc encourt l'irrégularité si, au moment même du combat, il excite les soldats (5).

Mais il faut répondre tout d'abord que cela n'est pas un mal en soi, que le droit ne le défend pas, et que la coutume enseigne le contraire. Il ne faut toutefois pas le faire sans l'autorisation de son évêque ou de son supérieur (6).

Je crois ici encore plus vrai de dire que le clerc n'encourt pas l'irrégularité, à moins qu'il ne pousse directement ou qu'il n'excite à l'homicide. S'il se borne à exhorter les combattants à agir courageusement, il n'y a aucune irrégularité possible ; car elle n'est pas indiquée dans le droit, et celui qui agit ainsi ne coopère pas moralement à un homicide ; il a les mêmes raisons d'agir que celui qui donne à un autre le conseil de se battre (7).

On peut en dernier lieu se demander qui a pouvoir de dispenser en cas d'irrégularité (8).

Seul le Souverain Pontife a ce pouvoir, à moins que le fait soit resté secret ; dans ce cas l'évêque peut dispenser (9) ; mais c'est un cas bien exceptionnel dans la matière qui nous occupe (10).

§ 4. — Des justes titres de guerre d'après la raison naturelle (1).

333. — Ce fut l'erreur des païens de croire que les droits des Etats reposaient sur la force des armes, et que l'on pouvait entreprendre des guerres uniquement pour acquérir un nom ou des richesses ; même au seul point de vue de la raison naturelle, c'est tout à fait absurde (2).

(2) **Décret*, pars II, causa XXIII, qu. 2.
(3) Voir n° 74.
(4) ***Sylvestre**, v° *Bellum*, III, qu. 2.
(5) ***Hostiensis**, cap. *Cum in dubiis*, de Pœnis.
(6) **Décret*, cap. *Si quis Episcopus*, et cap. *Quo ausu*, pars II, causa XXIII, qu. 8.
(7) ***Navarre**, cap. XXVII, n° 216 ; et **Covarr.**, *loc. cit.*
(8) ***Sylvestre**, *loc. cit.* ; et **Cajétan**, v° *irregularitas*.
(9) **Conc. Trident.*, sess. 24, cap. 5, *de Reform.*
(10) ***Suarez**, *De Censuris*, disp. 41, sect. 2.
333. = (1) Voir à ce sujet : Ire partie, nos 29 à 40 ; — *Décret*, nos 199 à 200 ; — **saint Thomas**, n° 217 ; — **Victoria**, nos 251 à 255.
(2) *Voir : **Molina**, *De Justitia*, disp. 102, 104, 105, 106.

Première conclusion : *Aucune guerre ne peut être juste si elle n'a pas une cause légitime et nécessaire.* C'est là une conclusion certaine et évidente ; et cette cause juste et suffisante, c'est une grave violation du droit, accomplie, et ne pouvant être vengée ou réparée d'une autre manière. C'est la doctrine de tous les théologiens, qui l'ont trouvée dans le *Décret* (3).

1° Une première raison, c'est que, si la guerre est permise pour la défense et la conservation des Etats, elle est d'autre part en opposition avec le bien du genre humain, à raison des morts et des ruines qu'elle entraîne : si donc cette cause légitime cesse d'exister, la guerre cesse par là même d'être juste.

2° Dans la guerre, on enlève aux hommes leurs biens, leur liberté, leur vie : faire cela sans juste cause est tout à fait inique ; sinon il faudrait admettre que les hommes peuvent sans motif se tuer mutuellement.

3° La guerre dont nous parlons est spécialement la guerre agressive ; et la plupart du temps, elle est entreprise contre des hommes qui ne sont pas des sujets. Il est donc indispensable qu'ils aient commis une faute, à raison de laquelle ils deviennent sujets (4). Car, autrement, à quel titre mériteraient-ils une peine, ou seraient-ils soumis à une juridiction étrangère ?

4° Enfin, si ces titres, si ces motifs que le paganisme invoquait, l'ambition, la cupidité, la vaine gloire, et le désir de montrer son courage suffisaient à légitimer la guerre, tous les Etats pourraient les invoquer : la guerre serait donc par elle-même juste des deux côtés à la fois, et cela, hors le cas d'ignorance : ce qui est tout à fait absurde ; car deux droits contraires ne peuvent pas être justes tous les deux (5).

334. — *Première observation.* — Mais pour mieux expliquer ce qui précède, il faut faire quelques observations.

Tout d'abord, il ne suffit pas pour justifier une guerre d'une cause quelconque : il faut une cause grave et proportionnée aux maux qu'engendre la guerre (1).

Il serait en effet contraire à la raison d'infliger de très graves dommages pour une injustice légère. D'un tel châtiment, un juge ne peut pas punir un délit quelconque, mais seulement ceux qui portent atteinte à la paix générale, et au bien commun de l'Etat.

Remarquons toutefois que souvent une injure semblera légère, alors qu'elle sera en réalité grave, si on la considère sous tous ses

(3) *Décret*, pars II, causa XXIII, quæst. 2 ; voir aussi **Covarruvias**, qui a traité longuement ce sujet.

(4) Voir n° 14.

(5) Voir Ire partie, nos 19 à 24 ; — **Victoria**, nos 252, 261, 273, 274, et 178 à 182.

334. = (1) Voir **saint Thomas**, n° 217 ; et **Victoria**, n° 255.

aspects ; ou si, en permettant qu'elle se renouvelle, on est exposé à des dommages considérables.

Par exemple, s'emparer d'une petite citadelle, ou faire des incursions sera parfois une injure grave, surtout si le prince qui commet l'injustice méprise les avertissements qui lui sont donnés.

335. — *Seconde observation.* — Il faut observer en second lieu qu'il y a différents genres d'injures qui peuvent être des justes causes de guerres ; ils se ramènent à trois sortes :

1° Si un prince s'empare de ce qui appartient à un autre et refuse de le lui rendre ;

2° Si, sans cause raisonnable, il refuse ce qui, d'après le droit des gens, est commun à tous, comme le passage par les voies publiques, le commerce réciproque, etc. ;

3° Enfin, s'il porte une grave atteinte à la considération ou à l'honneur.

Ajoutons qu'il suffit qu'une injure de cette nature soit faite, soit au prince lui-même, soit à ses sujets. Car le prince est le gardien de l'Etat et de ses sujets : il suffit même qu'elle atteigne celui qui s'est mis sous la protection du prince, et aussi ses alliés ou ses amis (1) ; car « mon ami est un autre moi-même » (2).

Ceci toutefois ne doit s'entendre que du cas où cet ami a lui-même le droit de faire la guerre, et où l'on est certain de sa volonté, explicite ou implicite. Car l'injure faite à un autre ne me confère pas le droit de le venger, si ce n'est quand il a lui-même le droit de le faire et qu'en fait il en a l'intention : dans ces conditions, l'aide que je lui prête est une coopération à une action bonne et juste. Mais, en l'absence de cette volonté, il n'est permis à personne d'intervenir ; car celui qui a violé un droit n'est pas pour ce motif soumis à n'importe qui, mais seulement à celui qu'il a offensé. Par conséquent, ceux qui disent que les souverains ont le pouvoir de punir toutes les injustices de la terre sont dans l'erreur la plus complète : ils confondent tous les ordres de juridictions : Dieu n'a pas donné aux souverains un tel pouvoir que la raison ne leur accorde pas davantage.

336. — *Troisième observation.* — Il faut, en troisième lieu, remarquer qu'au sujet de la violation du droit accomplie, on peut réclamer deux choses :

1° D'abord, que l'on répare le dommage causé à celui qui a été lésé: sur ce point, aucune difficulté ; on peut pour ce motif entreprendre légitimement une guerre ; si, en effet, la guerre est permise à raison de l'injure faite, c'est surtout afin de permettre à chacun de conserver

335. = (1) **Genèse*, XIV, in Abraham, et *I Reg.*, 28, in Davide.
(2) ***Arist.**, IX, *Ethic.*, c. 4 et 9.

ce qui lui appartient. On trouve sur ce point de nombreux exemples dans l'Ecriture sainte (1).

2° Ensuite que l'offenseur soit puni comme il le mérite, et là se présente une difficulté.

337. — SECONDE CONCLUSION GÉNÉRALE : *Une juste cause de guerre, c'est que celui qui a violé un droit soit justement puni, s'il refuse, sans que l'on ait recours à la guerre, la juste réparation qu'on lui demande.* — C'est une conclusion générale, pour laquelle il convient, comme pour la précédente, de tenir compte de cette condition que l'adversaire ne soit pas disposé à restituer ou à réparer : car s'il y était disposé, l'agression serait injuste, comme nous le montrerons plus loin (1).

La conclusion se déduit d'abord de l'Ecriture sainte (2), où l'on voit dans différents endroits que d'après l'ordre de Dieu des peines ont été infligées uniquement à titre de punition d'injustices commises. La raison en est que, de même qu'à l'intérieur d'un Etat, la conservation de la paix rend nécessaire un pouvoir légitime qui punisse les délits, de même dans le monde, pour que les divers Etats puissent vivre en paix, il est nécessaire qu'il y ait un pouvoir punissant les injustices commises par l'un envers l'autre. Ce pouvoir n'existe pas chez un supérieur puisque, ainsi que nous le supposons, il n'en existe pas : il se trouve donc nécessairement chez le souverain de l'Etat lésé, auquel l'autre est soumis « *ratione delicti* ». Une telle guerre tient donc la place d'un juste arrêt de justice vindicative (3).

338. — *Double objection* : à cela on objecte d'abord que faire la guerre paraît en contradiction avec la parole de l'apôtre : « Ne rendez pas le mal pour le mal, ne vous vengez pas, etc. (1). » On répond que cela s'entend de l'autorité privée, et du désir de faire du mal aux autres ; mais quand c'est l'autorité légitime et publique qui agit, avec la seule intention de maintenir les ennemis dans le devoir, de ramener l'ordre là où il y a le désordre, alors elle fait une chose qui, bien loin d'être défendue, est absolument nécessaire : « Ce n'est pas sans cause, a dit l'apôtre, qu'elle porte le glaive, elle est le ministre de Dieu pour punir les malfaiteurs (2). »

On fait une *seconde* objection : c'est que, dans la même cause,

336. — (1) **Genèse*, XIV et ailleurs.

337. — (1) Voir nos 55 à 57.

(2) **Num.*, XXV et *2. Reges*, 10 et 11.

(3) Voir nos 14, 33 et suiv.

338. — (1) **Ad Rom.*, XII : « Non malum pro malo reddentes, non vos vindicantes, etc. »

(2) **Ad Rom.*, XIII : « Non sine causa gladium portat, minister Dei est ad vindictam malefactorum » (Voir au no 12, note 8, le texte exact).

une même personne est à la fois juge et partie, ce qui est contraire au droit naturel : et en effet le prince lésé qui attaque l'autre remplit l'office de juge. C'est pour ce motif, dit-on, que l'on refuse aux simples particuliers le droit d'exercer la vindicte, car ils courraient le danger de dépasser les bornes de la justice ; or, le même danger existe pour le prince qui se fait justice. Puis, ajoute-t-on, si on accorde une telle faculté au prince pour la seule raison qu'il n'existe pas pour lui d'autre moyen d'obtenir justice, ne devrait-on pas, pour la même raison, l'accorder au particulier qui ne peut obtenir justice d'un juge, et qui devrait alors pouvoir en remplir les fonctions et agir de sa propre autorité.

339. — *Réponse à la seconde objection.* — Nous répondrons qu'il est indéniable, en effet, que, dans cette circonstance, la même personne remplit d'une certaine façon le rôle de demandeur et celui de juge, comme nous le voyons chez Dieu, avec lequel la puissance publique présente quelque analogie : la cause en est que cet acte de justice vindicative est indispensable au genre humain, et que ni dans la nature, ni dans la manière de faire des hommes, on n'a pu trouver un meilleur procédé ; d'autant plus qu'il faut, avant de recourir à la guerre, constater l'opiniâtreté de l'offenseur, et son refus de donner satisfaction : qu'il ne s'en prenne donc qu'à lui-même, s'il se trouve alors soumis à celui qu'il a offensé.

Le cas du particulier est différent :

1° Agissant d'après son avis personnel, il peut aisément excéder la juste mesure de la punition : au contraire le pouvoir public prend l'avis d'un conseil (1), qu'il est tenu de consulter ; il peut plus facilement de la sorte éviter les excès de son propre sentiment.

2° Le pouvoir vindicatif par lui-même a pour but, non l'intérêt privé, mais le bien général : c'est pourquoi, ce ne sont pas les particuliers, mais les autorités publiques qui en sont chargées : si donc celles-ci ne peuvent ou ne veulent pas rendre justice, le particulier devra supporter le dommage qui en résultera pour lui.

En ce qui concerne la dernière partie de la seconde objection, on a dit que dans ce cas, il est permis au particulier de se faire justice secrètement ; car il existe dans le Code un chapitre qui porte pour titre : « Quand il est permis de se faire justice sans l'intervention du juge. » Mais cela ne peut se comprendre que relativement à la réparation des dommages : quant à la punition du délit, c'est une erreur que l'on ne saurait accepter ; tout acte de justice vindicative suppose une juridiction, que n'a pas le particulier, et qu'il n'acquiert

339. = (1) Voir n°s 58 et 174, note 2, le passage concernant Navarre, et l'obligation pour les rois de prendre l'avis de leur conseil avant de déclarer la guerre.

pas en raison du délit d'un autre ; sinon, il n'aurait pas besoin de recourir à ceux qui détiennent le pouvoir public de juridiction : si l'on admettait que le pouvoir de juridiction appartient aux particuliers, il faudrait admettre aussi que quelques-uns d'entre eux auraient pu ne pas transférer ce pouvoir aux magistrats, mais le conserver pour eux-mêmes, ce qui est évidemment contraire au droit naturel et au bon gouvernement du genre humain. Il faut enfin remarquer que les lois considèrent les caractères essentiels des choses : en ce qui concerne les particuliers, la punition des délits leur est acquise par suite de l'existence des pouvoirs publics : si parfois ils ne peuvent l'obtenir, c'est un accident, et il est nécessaire de le supporter, ainsi que nous l'avons dit ; mais en ce qui concerne deux Etats souverains, on se trouve en présence d'une nécessité intrinsèque (2).

340. — Troisième conclusion : *Celui qui entreprend la guerre sans juste cause ne pèche pas seulement contre la charité, mais aussi contre la justice ; aussi est-il tenu à réparer tous les dommages.* — Cette conclusion est évidente. L'on peut seulement se demander s'il n'y a pas telle cause de guerre, excusant son auteur de l'injustice, mais non du péché contre la charité. Il faut répondre que cela arrive rarement, mais n'est cependant pas impossible ; ainsi entre particuliers, il peut arriver que l'un reçoive d'un autre une chose que ce dernier lui doit, et que par conséquent il n'y ait rien de contraire à la justice, mais qu'il y ait quelque chose de contraire à la charité si par exemple la chose n'est pas absolument nécessaire au créancier et si le débiteur en la remettant éprouve un dommage très considérable : le même cas peut se produire entre les princes et les Etats.

Remarquons que, dans une guerre de ce genre, on peut considérer d'abord le dommage causé à l'Etat contre lequel la guerre est entreprise ; ensuite, le dommage causé à l'Etat qui l'entreprend ; enfin le dommage que la guerre peut causer à toute l'Eglise. A ce dernier point de vue, ce que nous disons peut aisément se produire. Un roi chrétien peut avoir un juste titre pour entreprendre une guerre, et néanmoins pécher contre la charité due à l'Eglise, en poursuivant son droit : si, par exemple, il prévoit que les ennemis de l'Eglise verront s'accroître leur puissance, etc.

Dans ce cas, bien que ce soit une faute de faire la guerre, il n'y a pas obligation de restituer ; car le juste titre suffit pour empêcher cette obligation de prendre naissance.

Quant au dommage du premier genre, il n'a pas une importance capitale, parce que sa véritable cause, c'est la mauvaise volonté de

(2) *Voir Covarruvias ; Victoria, *De pot. civ.*, n° 6 ; Soto, IV, *de Justitia*, qu. 4, art. 1.

l'Etat qui a commis l'injustice : cependant si, dans un cas particulier, cet Etat ne pouvait donner satisfaction ou rendre ce qu'il a pris sans encourir de grands dommages, et si la satisfaction n'était pas indispensable au prince qui l'a demandée, il agirait certainement contre la charité en l'exigeant.

Dans le second cas, le prince qui entreprend, même avec une juste cause, une guerre exposant son Etat à des dommages ou à des dangers exagérés, pèche, non seulement contre la charité, mais aussi contre la justice qu'il doit à son peuple ; car il est tenu en justice de se préoccuper davantage du bien commun de l'Etat que du sien propre : autrement, il agit en tyran.

Pour la même raison, un juge qui ferait exécuter un accusé qui aurait mérité la mort, mais dont la vie serait absolument nécessaire à l'Etat, agirait contrairement aux devoirs de sa charge, et par suite contrairement à la justice. De même encore un médecin manquerait à la justice et aux devoirs de son état, s'il donnait pour soulager une maladie un remède qui devrait amener par la suite d'autres maladies plus graves.

341. — *Atténuation à ce qui précède.* — Il faut remarquer que si un roi règne sur plusieurs royaumes, il peut souvent entreprendre au profit de l'un une guerre qui est nuisible à un autre : en effet, bien que les royaumes soient distincts, comme ils n'ont tous qu'un chef unique, ils peuvent et doivent mutuellement s'entr'aider : la défense de l'un est un avantage pour un autre, et l'équité n'est pas lésée ; car un temps peut arriver où cet autre aura à son tour besoin de l'aide du premier ; de plus, c'est un grand bien pour chacun des royaumes d'avoir un prince plus puissant. La paix peut être mieux assurée et d'autres avantages obtenus, comme il est facile de l'imaginer. Il faut beaucoup de considérations pour obliger un prince à abandonner le droit qu'il a de faire la guerre, dans la crainte que son royaume n'en souffre trop.

342. — *Conclusion de Cajétan.* — De ce principe Cajétan a conclu que, pour que la guerre fût juste, il fallait que le prince se reconnût une telle puissance qu'il fût moralement certain de la victoire (1) :

1° Parce que, dit-il, autrement il s'expose au danger manifeste d'amener à son pays des calamités bien plus que des avantages ; il agit mal, comme le ferait un juge qui, voulant faire arrêter un coupable, enverrait un nombre d'hommes insuffisant pour qu'ils soient certains de lui être supérieurs.

2° Celui qui déclare la guerre joue le rôle actif : or celui qui remplit ce rôle doit être le plus fort, de manière à dominer celui qui a un rôle passif.

342. = (1) *Cajétan, 2.2, qu. 96, art. 4.

Cette condition ne me semble pas absolument nécessaire, d'abord parce que, humainement parlant, cela est presque impossible ; ensuite, parce que souvent il importe au bien commun de l'Etat de ne pas attendre que l'on ait une si complète certitude, mais d'essayer plutôt, même avec quelque crainte de ne pas réussir, de contraindre les ennemis ; enfin, parce que de la sorte, il ne serait jamais permis à un roi moins puissant de déclarer la guerre à un roi plus puissant, puisqu'il n'aurait jamais cette certitude que demande Cajétan.

Il faut dire, en conséquence, que le prince est tenu de s'assurer, avec la plus grande certitude possible, qu'il sera vainqueur ; qu'il doit comparer l'espoir de remporter la victoire avec le danger des dommages que peut entraîner la guerre, et voir si, tout bien pesé, l'espérance de la victoire l'emporte. S'il ne peut arriver à une semblable certitude, il faut du moins qu'il ait, ou plus de chances d'être vainqueur, ou des chances égales, si la nécessité et le bien général de l'Etat sont en jeu. Si la victoire est moins probable que la défaite, et s'il s'agit d'une guerre agressive, il faudra presque toujours l'éviter : s'il s'agit d'une guerre défensive, la tenter ; car dans un cas, c'est la nécessité qui oblige, dans l'autre la volonté qui choisit ; tout cela découle évidemment des principes de justice et de conscience.

§ 5. — Existe-t-il pour les princes chrétiens des justes titres de guerre autres que ceux qu'indique la raison naturelle ?

343. — *Opinions affirmatives. — Premier et second titres invoqués.* — Une première opinion l'affirme ; c'est celle d'Hostiensis et d'autres canonistes (1) ; mais tous les auteurs n'en donnent pas les mêmes raisons.

Un premier titre invoqué, c'est la seule *infidélité*, c'est-à-dire le refus d'admettre la vraie religion. Mais ce titre n'a aucune valeur, ainsi que nous l'avons démontré en traitant de la Foi (2).

Un second titre, c'est qu'il faut venger Dieu des injures qui lui sont faites par les crimes contre nature (3) et par l'idolâtrie (4). C'est là encore une opinion fausse : en premier lieu, si l'on considère la *vindicte* proprement dite ; car Dieu n'a pas donné à tous les hommes

343. = (1) *Hostiensis, Panormitanus, et autres canonistes, in cap. *Super his*, *De voto* ; Alvarus Pelagius, lib. I, *de planctu Ecclesiæ*, cap. 37 ; Gabriel, in IV, dist. 15, qu. IV, et autres que cite Covarruvias, *Regula Peccatum*, n° 10.

(2) Voir n°ˢ 154 et 451 à 459. Voir également Suarez, *De fide*, disp. XVIII.

(3) Voir n°ˢ 155 et 156, 460 et 461.

(4) *Voir Castro, lib. II, *de justa hæreticorum punitione*, cap. 14.

le pouvoir de venger ses propres injures (5). D'abord, Il peut le faire facilement Lui-même, s'Il le veut ; ensuite, cela serait pernicieux pour le genre humain ; car ce serait la source des plus grands troubles. Il en est de même si l'on considère la *défense* de Dieu ; car cela aurait pour résultat non d'empêcher, mais de multiplier les offenses à sa Divinité. Puis, à ce titre, les princes chrétiens pourraient aussi se déclarer la guerre entre eux ; car il en est parmi eux beaucoup qui offensent Dieu ; et comme un tel titre ne pourrait suffisamment se prouver, ceux que l'on attaquerait en vertu de ce titre auraient le droit de se défendre, de sorte que la guerre serait juste des deux côtés à la fois.

344. — *Objection tirée de l'Ecriture sainte.* — On objecte que c'est à ce titre que le peuple d'Israël a pu faire la guerre aux peuples idolâtres (1).

A quoi l'on peut répondre que l'on a assigné à cette guerre diverses causes :

1° Saint Augustin (2), Epiphane et Cassian disent que les territoires de ces peuples appartenaient par droit d'héritage au peuple d'Israël, descendant de Sem, auquel Noé les avait donnés en héritage, et dont Cham, frère de Sem, s'était violemment emparé.

Je ne puis ni approuver, ni désapprouver cette réponse ; car je ne vois de raisons, ni dans un sens, ni dans l'autre.

2° D'autres disent, et cela est absolument vrai, que le véritable titre de propriété était la donation faite par Dieu ; mais saint Augustin ajoute (3) que ce titre ne pouvant se prouver, il en fut toujours requis d'autres plus évidents et plus faciles à reconnaître : par exemple, le fait que les ennemis refusaient de laisser passer les Israélites par les voies publiques, ou qu'ils les attaquaient et les combattaient les premiers.

On pourrait dire, d'ailleurs, que ces peuples n'étaient pas seulement idolâtres, mais homicides, qu'ils immolaient des enfants innocents, et qu'il était permis de les combattre, la guerre ayant dans ce cas le caractère d'une défense des innocents.

345. — *Observations supplémentaires* (1). — Nous devons faire remarquer que plusieurs auteurs admettent la validité du précédent titre dans le cas où un Etat ayant le culte d'un Dieu unique, son

(5) Dans son *Apologia pro belli justis causis* (Voir n° 389, note 4), Sepulveda écrit (Réponse à la 1re objection) : « Bello quod idololatris infertur, non tam « hominum quam Dei injurias quæ multo graviores sunt, vindicari. »

344. = (1) **Lévit.*, 18, v. 24 et 25.

(2) *Saint Augustin, *Sermo* 115, *de Tempore*; Epiphanius, *hæresi*, 66 ; Cassian., collat. V, cap. 24.

(3) *Quæst. 20, *in Josue.*

345. = (1) Voir Suarez, disp. 18, *de Fide*, sect. 4 ; et Victoria, n° 478.

prince le pousserait à l'idolâtrie : alors d'après eux, il serait permis de déclarer la guerre à ce prince.

Cela est vrai, si le prince employait la force pour contraindre ses sujets à l'idolâtrie : hors ce cas, il n'y aurait pas là une cause suffisante de guerre, à moins que l'Etat tout entier ne demandât secours contre son prince ; car là où il n'y a pas contrainte par la force, il n'y a pas place pour la défense.

On en peut donner différentes preuves :

1° La même raison, si elle était admise, autoriserait à faire semblablement la guerre pour protéger les petits enfants.

2° Il serait de même, entre princes chrétiens, permis d'entreprendre une guerre de sa propre autorité.

3° Enfin, quelle que soit la raison pour laquelle un semblable titre pourrait être invoqué, il ne serait pas spécial aux chrétiens, mais commun à eux et aux infidèles qui adoreraient un Dieu unique : de sorte qu'ils auraient, eux aussi, le droit de défendre tous ceux qui, voulant honorer le même Dieu, seraient contraints par d'autres à l'idolâtrie.

346. — *Troisième titre, à rejeter absolument* (1). — Un troisième titre, c'est le domaine temporel souverain ; car les auteurs que nous avons cités prétendent, ou que les infidèles ne sont pas véritablement maîtres des choses qu'ils possèdent, ou que l'empereur ou le souverain pontife ont un domaine temporel direct sur le monde entier ; mais toutes ces assertions sont de pures inventions sans consistance, comme nous l'avons montré en traitant du domaine et des lois (2).

D'ailleurs, en supposant qu'en réalité un tel titre existât, on ne pourrait suffisamment le prouver aux infidèles, ni les forcer à croire à son existence ; donc on ne pourrait les contraindre à obéir.

D'autre part, à ce titre, le pape ou l'empereur pourraient déclarer la guerre à tous les princes chrétiens.

A ce sujet, faisons une remarque : si le pape a indirectement un pouvoir souverain dans l'ordre temporel, ce pouvoir considéré en lui-même, suppose toujours un pouvoir direct dans l'ordre spirituel : de telle sorte que le pouvoir indirect ne peut, par lui-même, s'exercer à l'encontre des infidèles, sur lesquels le souverain pontife n'a aucun pouvoir direct dans l'ordre spirituel (3). Je dis : « par lui-même », car cela peut arriver par accident, comme nous le dirons plus loin.

347. — *Quatrième titre* (1). — Un quatrième titre que l'on invoque,

346. = (1) Voir n°s 151, 152, 417 à 419, — 165, 166, 440 à 443, — 167, 444 à 445.
(2) *Voir **Suarez**, lib. II, *de Legibus*, c. 7 ; et *in Defensione fidei*, lib. III, c. 1, 4 et 5.
(3) Voir n° 392.
347. = (1) Voir n°s 432 et suiv., et 483.

c'est que les infidèles sont des barbares, incapables de se diriger convenablement eux-mêmes. L'ordre naturel demande que les plus sages gouvernent des hommes de cette espèce, comme l'enseigne Aristote, qui dit que la guerre est naturellement juste quand elle est entreprise contre des hommes nés pour obéir, et qui refusent de le faire (2). Cela a été soutenu par Major (3) et aussi par Sepulveda (4).

Mais d'abord, ce titre ne peut être invoqué d'une manière générale ; car il est évident qu'il existe beaucoup d'infidèles qui ont plus d'intelligence que certains chrétiens, et sont plus aptes qu'eux au gouvernement.

Ensuite, pour qu'un semblable titre puisse être appliqué, il ne suffit pas de juger qu'une nation est d'intelligence inférieure, il faut qu'elle en soit à ce point dépourvue que ses habitants vivent d'ordinaire plutôt comme des bêtes que comme des hommes : à l'instar de ceux qui, dit-on, n'ont aucune organisation, ne portent aucun vêtement, se nourrissent de chair humaine, etc. Et s'il y a de tels hommes, on peut leur faire la guerre, non pour les tuer, mais pour leur donner des mœurs humaines et les diriger conformément à la justice. Mais un tel titre ne doit être admis que rarement, ou plutôt jamais (5), à moins qu'il y ait des meurtres d'innocents ou des crimes analogues, de sorte qu'il s'agisse plutôt d'une guerre défensive que d'une guerre offensive.

Quant à Aristote, cité plus haut, il dit que la guerre n'est permise que si les hommes que l'on combat, dans le but de les gouverner, diffèrent des autres autant que l'âme diffère du corps. Il en faut conclure que ce titre, s'il existe, n'est pas spécial aux chrétiens, mais appartient aussi à tout roi qui veut observer la loi naturelle et que c'est d'elle précisément que découle le titre dont nous nous occupons.

348. — *Solution de la question posée.* — Première conclusion. — Il faut dire qu'il n'y a aucun juste titre de guerre spécial aux princes chrétiens, qui n'ait son fondement dans la loi naturelle, ou n'ait avec elle une certaine relation, et qui par conséquent ne convienne aussi d'une certaine manière aux princes infidèles.

Pour l'expliquer, disons d'abord :

Un prince chrétien ne peut entreprendre une guerre, si ce n'est à raison d'une violation de son droit ou pour défendre des innocents.

Cela est suffisamment démontré par l'exclusion de tous les faux titres dont il a été parlé, et par les raisons qui ont été données de

(2) **I. Politic.*, cap. 1 et 5.
(3) *Major., in II, dist. 44, qu. 3.
(4) *Sepulveda, lib. VII, cap. 2 (Voir n° 400).
(5) Voir nos 397 et 399.

cette exclusion : d'ailleurs la loi de grâce ne détruit pas la loi naturelle ; elle la complète.

349. — Seconde conclusion. — En second lieu, les princes chrétiens peuvent avoir un droit spécial dans certains cas où il s'agit de défendre des innocents et de punir des injures.

En effet, si un Etat soumis à un prince infidèle veut se convertir au Christianisme, et si le roi infidèle s'y oppose, les princes chrétiens ont le droit de défendre les sujets innocents (1). Mais si un Etat voulait adopter la loi des infidèles, la religion de Mahomet, par exemple, et que son prince ne le voulût pas, un prince turc n'aurait pas contre lui un droit analogue. La raison en est qu'empêcher d'embrasser la foi chrétienne, c'est en réalité une injustice grave et un dommage, ce qui n'est pas le cas pour l'autre loi dont nous parlons.

De même, s'ils veulent écouter les prédicateurs, ils peuvent se convaincre que ce qu'ils entendent dire peut et doit être cru ; c'est donc à juste titre que l'on vient à leur secours en ce cas.

On pourrait citer, relativement à la première partie de la conclusion, d'autres exemples analogues, par exemple, si les prédicateurs de l'Evangile sont victimes d'injustices, ou si les princes infidèles font du tort aux chrétiens : car cela, c'est une injustice à l'égard de l'Eglise, et pour la repousser et la punir, elle a un droit qui en quelque manière a une origine surnaturelle ; c'est la faculté que Dieu lui a donnée de prêcher l'Evangile ; or il est bien certain que les infidèles n'ont pas ce même droit. Tout cela est assez clair, d'après ce que nous avons dit ailleurs (2).

350. — Troisième conclusion. — En troisième lieu, tout ce qui précède a son fondement dans la loi naturelle, de telle sorte que, toutes proportions gardées, cela peut en quelque manière s'appliquer aussi aux infidèles.

Je m'explique : si un Etat voulait adorer un Dieu unique, observer la loi naturelle, entendre des prédicateurs qui donnent des enseignements conformes, et si son prince employait la force pour l'en empêcher, cela constituerait un juste titre de guerre pour un autre prince, même infidèle et guidé par la seule raison naturelle, car c'est un cas de juste défense d'innocents. De même, si un Etat adorait un seul Dieu et observait la loi naturelle, il aurait le droit d'envoyer dans un autre Etat qui serait idolâtre et qui vivrait contrairement à la raison naturelle, des hommes qui l'instruiraient et le libéreraient de ses erreurs. Si l'on s'y opposait par la force, il aurait le droit de faire la guerre, attendu que le droit qu'il prétend exercer est tout à

349. = (1) Voir **Victoria**, n° 478.
(2) Voir : **Suarez**, *De materia fidei*, disp. 18, sect. 1.

fait conforme à la nature ; de plus, ce serait encore un cas de défense des innocents, puisque moralement parlant, ce serait s'opposer à ce que des hommes désireux d'apprendre aux autres les vérités naturelles nécessaires à l'honnêteté en soient injustement empêchés ; enfin, nous avons donné ailleurs (1) d'autres raisons qui, toutes proportions gardées, peuvent trouver ici leur application.

§ 6. — De la certitude requise au sujet de la juste cause d'une guerre pour que celle-ci soit juste ?

Il faut distinguer trois classes de personnes : le roi ou prince souverain, les grands de l'Etat et les chefs, enfin les soldats ordinaires ; et il faut supposer qu'on requiert chez tous une certitude pratique qui s'exprime par ce jugement : « Il m'est permis de faire la guerre ». Le doute ne peut provenir que de l'absence d'une certitude spéculative qui se traduit par ceux-ci : « Cette cause de guerre est juste en soi », ou « cette chose, que je prétends prendre par la guerre, m'appartient ».

351. — Première conclusion *en deux parties* : *Le souverain est obligé d'étudier avec soin la cause de la guerre et sa justice* : *ceci fait, il doit agir conformément à sa conviction ainsi acquise.* — Voici la base de la première partie : la guerre est une chose très grave ; or, la raison exige que toute affaire soit examinée avec une attention proportionnée à son importance. Dans les affaires privées, le juge, avant de rendre une sentence, doit étudier la cause avec soin : il en est proportionnellement de même dans la cause publique de la guerre. D'ailleurs, s'il en était autrement, le monde serait trop facilement troublé par la témérité des princes. Il n'y a donc aucune difficulté dans la première partie de la conclusion.

352. — *Explication de la seconde partie.* — Voici comment s'explique la seconde partie :

Nous supposons comme titre de guerre, qu'un roi prétende que telle ville lui appartient ou qu'elle lui est échue par héritage : si, après qu'il a fait toute diligence pour connaître la vérité, son droit paraît certain, notre assertion se comprend aisément. Mais quand il y a probabilité de chaque côté, alors le roi doit se comporter comme un juge équitable.

Si l'opinion qui lui est favorable apparaît comme plus probable, il peut justement poursuivre son droit ; en effet, je crois vrai de dire que dans les décisions à prendre, il faut toujours suivre le parti le plus probable ; car il y a ici un acte de justice distributive, et

350. = (1) *Voir : Suarez, *De fide*, disp. 18.

d'après les règles de cette justice, la préférence doit aller au plus digne : or le plus digne, c'est celui qui a plus probablement le droit pour lui, comme nous l'expliquerons plus loin. Pour la même raison, si l'autre partie a pour elle une plus grande probabilité, le prince ne peut en aucune façon déclarer la guerre (1).

353. — *Cas où les probabilités sont égales de part et d'autre et où l'une des parties est en possession.* — Si, après avoir fait toute diligence, on trouve égale probabilité de chaque côté, si le doute, quelle que soit son origine, est égal de part et d'autre, alors il faut donner la préférence à celui qui possède, s'il en existe un : car dans un jugement, c'est celui qui doit être préféré comme ayant un droit supérieur. Celui qui ne possède pas ne peut donc déclarer la guerre à celui qui possède : ce dernier peut, en toute sûreté de conscience, se défendre justement. Adrien (1), il est vrai, soutient le contraire : « Puisqu'il doute, dit-il, si la chose qu'il détient lui appartient, il ne peut être en sûreté au point de vue de la conscience. » Soto également (2) dit que celui qui doute est obligé de partager avec l'autre, et de lui donner satisfaction, à raison de son doute : ce qui serait vrai, si dès le début, il avait commencé à posséder en doutant de son titre, car une semblable possession ne confère pas de droit ; mais si, dès le début, il était possesseur de bonne foi et que le doute soit venu postérieurement, s'il a fait toute diligence pour découvrir la vérité, sans pouvoir y parvenir, il peut en toute sûreté garder la chose entière ; car le doute reste purement spéculatif, et une semblable possession confère absolument un droit sur la totalité de la chose, ainsi que nous l'avons longuement démontré (3). Victoria fait toutefois remarquer qu'un tel possesseur est obligé, quand le doute surgit, de rechercher la vérité avec soin, et que, s'il s'y refuse, il peut y être contraint par l'autre partie, même par la guerre ; et, en effet, la justice et la raison droite l'exigent toutes deux (4).

354. — *Cas où ni l'une ni l'autre des parties n'est en possession.* — Une autre question se présente si aucune des parties n'est en possession et s'il y a équivalence de doutes ou de probabilités. L'opinion la plus répandue est que chacun a alors le droit de s'emparer le premier de l'objet du litige, de sorte que la guerre serait juste des deux côtés à la fois, ce qui est impossible, hors le cas d'ignorance. On

352. = (1) Voir nos 173 et 174.

353. = (1) *Adrien, in IV, *de Restitutione* ; et quod lib. II, art. 2.

(2) *Soto, IV, *de Justitia*, qu. 5, arg. ult.

(3) *Voir : Suarez, *De Conscientia*, tract. 3, disp. 12, sect. 5 et 6 ; Covarruvias, Regula *Possessor*, part. 2, no 7 ; Victoria, *Relect. de jure belli* ; Soto, *Relect. de Secreto*, memb. 3, qu. 2.

(4) Voir nos 77, 268, 270, 271.

donne comme raison que, dans un cas semblable, le juge pourrait attribuer, d'après son appréciation, la chose en litige à celle des parties qu'il voudrait. Mais je ne puis admettre que le juge ait dans ce cas un tel pouvoir ; car le juge est seulement chargé de remettre la chose ; il n'a aucun droit sur elle. Donc, si les droits des parties sont tout à fait égaux, il n'y a aucun motif pour qu'il puisse l'attribuer tout entière à l'une d'elles ; il est tenu de la partager ; si la chose ne peut utilement être partagée, il devra de quelque manière donner satisfaction à l'une et l'autre partie. La même obligation existe pour les princes en cas de guerre : ou ils feront un partage entre eux, ou ils tireront au sort, ou ils s'arrangeront de quelque autre manière. Si l'un d'eux prétendait s'emparer de la totalité et exclure l'autre, il commettrait par le fait même à son égard une injustice qui pourrait être justement repoussée et devenir un juste titre de guerre, permettant de s'emparer du tout (1).

355. — *En cas de doute sur la justice de la guerre, il faut s'en remettre au jugement d'un homme de bien.* Telle est l'opinion la plus probable. On peut se demander si, dans des cas de ce genre, les souverains sont obligés de soumettre la question à l'arbitrage d'hommes de bien ? La question se pose seulement au point de vue du droit naturel et sans parler de l'autorité du pape, dont nous avons dit quelques mots précédemment. Je crois l'affirmative très probable.

En effet, autant que possible, les princes sont tenus d'employer les moyens honnêtes d'éviter la guerre. Si donc il n'y a aucune injustice à craindre, c'est de beaucoup le meilleur moyen ; il faudra donc l'employer.

Ce qui confirme notre opinion, c'est qu'il est impossible que l'Auteur de la nature ait laissé les choses humaines, qui sont bien plus fréquemment dirigées par des conjectures que par la raison, dans un état tel que tous les litiges entre souverains et Etats ne puissent se résoudre que par la guerre : ce serait contraire à la sagesse et au bien commun du genre humain, donc contraire à la justice. Il en résulterait en outre que régulièrement les plus puissants auraient un droit supérieur et qui se mesurerait sur la force des armes ; ce qui apparaît comme barbare et tout à fait absurde.

356. — *Première observation.* — Mais il faut observer d'abord qu'un souverain n'est pas obligé d'accepter les décisions de ceux qu'il n'a pas lui-même institués comme juges ; il faut donc que les arbitres soient nommés d'un commun accord par les parties ; mais les souverains n'acceptent pas souvent ce moyen ; aussi est-il très rarement employé ; car le plus souvent, chaque souverain suspecte la bonne foi des juges étrangers.

354. = (1) Voir n° 269.

Seconde observation. — Il faut remarquer ensuite que le souverain, s'il agit de bonne foi, peut faire examiner son droit par des hommes prudents et instruits ; et si, d'après leur avis, son droit est évident, il peut suivre leur jugement, et n'est pas tenu de s'en rapporter à d'autres. La raison en est qu'il faut juger de ce droit comme on jugerait d'un juste procès : or, dans un jugement équitable, il y a deux choses à considérer.

D'abord, l'examen de la cause, la connaissance des droits des deux parties ; et pour cela, il n'est pas nécessaire d'avoir une juridiction, mais plutôt de la science et de la prudence. Cela n'est pas le but de la guerre ; c'est, au contraire, ce qui sert de base à la guerre, et dès lors, on ne voit pas pourquoi on confierait une telle mission à des arbitres.

Une autre chose est l'exécution du droit une fois qu'il est établi : ici, il faut un pouvoir de juridiction que le souverain possède en lui, quand d'autre part son droit est suffisamment évident. Alors, on ne voit pas pourquoi il serait tenu d'attendre l'arbitrage d'autrui, bien qu'il doive accepter de justes pactes s'ils lui sont proposés.

357. — Seconde conclusion, *relative aux chefs.* — En second lieu, *les chefs et les autres grands du royaume, toutes les fois qu'ils sont appelés à donner leur avis sur la guerre à déclarer, sont obligés de rechercher avec grand soin la vérité ; mais s'ils ne sont pas appelés, ils n'ont pas plus d'obligations que le commun des soldats* (1).

La première partie n'a pas besoin d'être démontrée : ceux qui sont consultés sont tenus en justice de donner un conseil juste ; autrement, ils seraient responsables s'il y avait quelque injustice dans la guerre.

La seconde partie se démontre ainsi : ceux qui ne sont pas consultés se comportent en ce cas comme des soldats ordinaires ; ils sont mis en mouvement et ne mettent pas les autres en mouvement : qu'ils soient nobles ou riches, cela est secondaire. Cependant, Victoria prétend que la charité les oblige à s'enquérir de la justice de la guerre, afin de pouvoir donner leur avis s'il le fallait. Mais si leur obligation résulte seulement de la charité, elle n'aura lieu qu'en cas de nécessité. Donc, dans les autres cas, ils ne seront pas obligés à proprement parler.

358. — Troisième conclusion, *pour le commun des soldats.* — En troisième lieu, *les soldats ordinaires, qui sont les sujets des princes, n'ont aucune recherche à faire ; mais appelés à la guerre,* ils peuvent s'y rendre, pourvu que son injustice ne soit pas évidente pour eux. En effet, d'une part, quand, pour ces soldats, l'injustice de la guerre n'est pas évidente, l'avis commun du prince et des grands du royaume

357. = (1) Voir n° 265.

suffit pour qu'ils y prennent part ; d'autre part, les sujets en cas de doute (spéculatif, comme c'est le cas), doivent obéir à leur supérieur (1) ; et cela pour une excellente raison : c'est qu'en cas de doute, il faut prendre le parti le plus sûr ; or, puisque le prince possède un droit, le parti le plus sûr est de lui obéir.

Cette proposition est confirmée par le fait que le ministre du juge peut exécuter sa sentence, sans aucun examen, du moment qu'il n'est pas évident qu'elle est injuste. Ceci est l'avis commun de Cajétan, de Soto, de Victoria, et de Sylvestre (2).

359. — *Réserves de Sylvestre et d'Adrien.* — Sylvestre toutefois paraît faire une réserve : si les soldats, dit-il, *ont des doutes,* ils sont obligés de s'éclairer afin de faire cesser ces doutes ; s'ils ne peuvent y parvenir, alors il leur sera permis de se battre. Adrien, de son côté (1), nie qu'il soit permis de prendre part à la guerre avec ces doutes, soit parce qu'il n'est jamais permis d'agir avec une conscience douteuse, soit parce que les soldats choisiraient ainsi le parti le moins sûr, attendu qu'ils s'exposeraient au danger de tuer ou de piller ; tandis qu'en s'abstenant de venir, ils pécheraient seulement par désobéissance. Or la justice oblige plus rigoureusement que l'obéissance.

Mais il convient de faire remarquer que ce doute n'est pas un doute pratique, mais un doute spéculatif ; par conséquent, il ne rend pas la conscience douteuse. Ce ne serait donc pas choisir le parti le plus sûr que de ne pas obéir ; car une semblable désobéissance aurait pour effet de rendre impossible aux princes la défense de leurs droits, ce qui serait un grave et général inconvénient. En ce qui concerne la réserve de Sylvestre, il faut distinguer : ou le doute peut être purement *négatif* parce que, par exemple, les soldats sont dans l'ignorance la plus complète du sujet de la justice ou de l'injustice de la guerre : alors, ils ne sont aucunement obligés de s'informer, mais ils sont suffisamment couverts par l'autorité du prince ; ou leur doute est *positif,* et provient des raisons alléguées par l'un et l'autre parti : alors, il est vrai que si les raisons de croire la guerre injuste étaient telles qu'ils ne pussent eux-mêmes y répondre, ils seraient tenus de rechercher par un moyen quelconque la vérité, bien qu'une semblable obligation ne doive pas leur être facilement imposée, à moins que ces raisons ne rendent tout à fait suspecte la justice de la guerre ;

358. = (1) *Saint Augustin, *Contra Faustum,* XXII, 75 ; cap. *Quid culpatur,* XXIII, qu. 1.

(2) *Cajétan, *Summa,* v° *Bellum* ; Soto, IV, *De Justitia,* qu. 7, art. 2 ; Victoria, *De jure belli* (Voir n° 266) ; Sylvestre, v° *Bellum,* I, qu. 9. — Voir aussi Suarez, *de Censuris,* disp. III, sect. 15, n° 9.

359. = (1) *In *Quodlibet,* 2.

car alors les soldats sembleraient pencher vers la conviction morale que la guerre est injuste ; mais autrement, s'ils ont une probabilité raisonnable de la justice de la guerre, ils peuvent licitement s'y conformer (2).

360. — *Opinion commune relative aux soldats mercenaires qui ne sont pas sujets.* — La difficulté est plus grande en ce qui concerne les soldats non sujets, que l'on appelle des *mercenaires.* L'opinion générale est qu'ils sont tenus d'examiner si la guerre est juste avant de s'engager. C'est l'avis de Sylvestre, qui ajoute qu'en cas de doute ils ne peuvent pas prendre part à la guerre. C'est à peu près aussi l'opinion de Cajétan, qui cependant fait une réserve : « A moins qu'ils « se soient engagés en temps de paix et qu'ils soient astreints à se « battre chaque fois qu'on les appelle » (1), car, dans ce cas, ils peuvent se conduire comme s'ils étaient des sujets ; ils le sont en réalité par l'effet de la solde qu'ils reçoivent.

La raison de cette opinion, c'est que, dans ce cas, le parti le plus sûr pour celui qui n'est pas sujet, c'est de ne pas se battre ; car en ne combattant pas, il ne s'expose à aucun danger, au lieu qu'en combattant, il s'expose aux dangers énumérés par Adrien : or, en cas de doute, il faut prendre le parti le plus sûr. On le confirme par la règle du droit qui déclare non exempt de faute celui qui, malgré le danger que cela peut présenter pour d'autres, s'immisce dans des affaires qui ne sont pas les siennes (2). C'est pourquoi saint Ambroise dit qu'en général, il ne faut pas aider une personne en nuisant à une autre (3). On le confirme encore par cette autre raison, qu'en cas de doute, le droit enseigne que le conjoint qui doute peut ne pas refuser, mais ne doit pas demander le devoir conjugal.

Pour les mêmes motifs, les parents ou les amis du prince ne doivent pas lui venir en aide sans avoir examiné avec soin la justice de sa cause.

361. — *Arguments contraires à l'opinion commune.* — Cette opinion n'est pas sans soulever certaines difficultés.

1° D'abord, il faudrait que chaque soldat mercenaire examinât individuellement la cause de la guerre ; ce qui est contraire à tous les usages et, humainement parlant, impossible : car, ainsi que je l'ai dit plus haut, on ne peut rendre raison à tous, et tous ne seraient pas capables de juger.

2° En second lieu, les soldats qui sont sujets ne pourraient prendre part à une guerre dont la justice serait douteuse, sans examiner

(2) Voir nos 84, 271 et 272.
360. = (1) **Summa*, v° *Bellum.*
(2) **Regula juris*, 19, in 6 et 38.
(3) *Lib. III *Officiorum*, cap. 9 ; et *Décret*, Causa XIV, qu. 5, cap. 10, *Denique.*

la cause, que lorsqu'ils en recevraient l'ordre formel, lorsqu'ils seraient dans le cas de désobéir en n'y allant pas ; car c'est seulement dans ce cas que l'obéissance les excuse. Au contraire, toutes les fois qu'ils n'auraient reçu aucun ordre, ils ne pourraient combattre en sûreté de conscience. Cette conséquence serait en opposition avec toutes les coutumes et dangereuse pour les Etats.

3° Si les soldats mercenaires perpétuels ont pu, avant l'époque de la guerre, s'obliger à combattre, même dans un cas douteux, en substituant à leur conscience propre celle du prince, pourquoi ceux qui s'enrôlent au moment de la guerre ne pourraient-ils en faire autant ? Car au point de vue moral, il n'y a pas de différence entre accomplir un acte et s'engager à l'accomplir. Et voici qui le confirme :

On n'a pas le droit de combattre dans une guerre injuste, ni de s'engager à combattre dans une telle guerre ; on n'a même pas le droit de s'engager à combattre dans n'importe quelle guerre, juste ou injuste ; car combattre dans une guerre injuste, c'est commettre une injustice : mais, *à contrario*, si on peut s'engager à combattre dans une guerre douteuse, une telle obligation n'est pas inique ; donc on pourra, sans qu'il soit besoin d'aucune obligation antérieure, le faire *hic et nunc*, comme mercenaire ; et en vérité, je n'attache pas une grande importance au fait que le mercenaire engagé antérieurement est considéré comme un sujet à cause de son engagement (1). Car on peut dire la même chose si l'engagement a lieu au moment de la guerre, puisque alors les soldats s'engagent aussi à obéir dans tout ce qu'on leur commandera de licite : que cet engagement soit antérieur à la guerre ou qu'il soit pris au moment où elle commence, cela n'intéresse en rien la justice.

4° En cas de semblable doute, il est permis à tout le monde de vendre des armes aux princes et aux soldats : cependant, on se trouve alors en présence du même danger de coopérer à une injustice dont des innocents seraient victimes, si par hasard la guerre était injuste en elle-même. Le droit de vendre des armes est admis par tout le monde ; et cependant, c'est un concours moral à l'acte même de la guerre ; car si les soldats paraissent y concourir plus immédiatement, ceux qui fournissent des armes ont d'ordinaire une part plus importante dans le mal qui se fait (2).

5° Il est permis de servir un marchand pour une somme d'argent avec l'intention de l'aider dans les contrats qu'il fait et qui ne sont pas évidemment injustes, sans que l'on soit tenu de les examiner ; il faut accepter la même manière de faire dans le cas qui nous occupe.

361. = (1) [La distinction cependant a sa valeur ; il est étonnant que **Suarez** la méconnaisse. E. Ch.].

(2) [Aussi devrait-on appliquer à ce cas les principes de *justice*. E. Ch.].

Enfin, il y a une raison générale qui domine en ces matières, c'est que tout d'abord et en soi, celui qui n'est pas sujet se soumet au prince en raison de la solde qu'il reçoit ; ce en quoi il ne fait rien d'injuste envers n'importe qui, et à proprement parler ne s'expose pas au danger de mal faire : il use simplement, en vendant son concours et ce qui lui appartient, d'un droit dont il n'est certainement pas obligé de se priver à son désavantage. Enfin, ces soldats ont une raison spéciale de se battre : c'est qu'ils ont pour eux l'autorité du prince et de tout l'Etat, d'où résulte une grande probabilité de leur droit.

Donc, tout pesé, il ne semble pas qu'ils suivent le parti le moins sûr.

362. — *Solution de Suarez.* — Ces arguments me paraissent absolument convaincants, et en réalité, je ne vois aucune différence entre les sujets et ceux qui ne le sont pas. Victoria, de même, parle indifféremment des uns et des autres (1). Mais, attendu qu'il s'agit d'une question morale, pour procéder avec plus de sécurité, je conclus que si le doute est purement *négatif*, il est plus probable que les soldats peuvent prendre part à la guerre, sans avoir fait aucun examen, et en rejetant sur le prince, auquel ils sont soumis, toute la responsabilité ; en supposant toutefois que ce prince jouisse d'une bonne réputation universelle : c'est ce qu'enseigne clairement Victoria et avec lui d'autres thomistes. Mais si leur doute est *positif*, s'il y a des raisons probables de part et d'autre, je crois que les soldats sont obligés de s'enquérir de la vérité ; s'ils ne peuvent arriver à la connaître, ils doivent se conformer à l'opinion la plus probable et prêter leur concours à celui qui a plus probablement le bon droit : car, puisqu'il s'agit d'un fait, du dommage causé à d'autres ou de la défense des innocents, il faut suivre l'opinion la plus probable (2). Pour cela, il suffira que les soldats consultent des hommes prudents et timorés, sur la question de savoir s'ils peuvent ou non prendre part à la guerre. Si lesdits soldats font partie d'un corps politique et ont des chefs à leur tête, il suffira pour chacun des inférieurs que son chef ou son prince ait examiné la justice de la guerre, et il pourra suivre leur avis. Enfin, si de chaque côté il y a des raisons également probables, les soldats pourront se comporter comme si le doute était purement négatif ; car, lorsqu'il y a équivalence de probabilités, l'autorité du prince est prépondérante. C'est l'avis très net de Sylvestre (3).

362. = (1) *Victoria, *Rel. de jure belli*, 25 ; Voir n° 266.
(2) *Voir Suarez, *De Conscientia*, sect. 6.
(3) *Sylvestre, v° *Bellum*, 1.

§ 7. — Quelle est la manière convenable de faire la guerre ?

363. — *Exposé des questions soulevées.* — Il faut tout d'abord distinguer trois périodes : le commencement de la guerre ; ensuite, sa poursuite jusqu'à la victoire ; enfin, le temps qui suit la victoire.

Il faut également distinguer trois classes de personnes : le souverain, les chefs intermédiaires, les soldats inférieurs.

Pour les uns et les autres, on doit se demander :

1° Ce qu'ils peuvent faire légitimement à l'égard des ennemis ;

2° Ce que le roi doit faire à l'égard des soldats ;

3° Ce que les soldats doivent faire à l'égard du roi ;

4° Ce que l'on doit faire vis-à-vis des autres, par exemple des hôtes, que l'on rencontre en chemin.

Dans ce chapitre, nous traiterons plus particulièrement la première question : nous dirons cependant quelques mots des trois autres.

364. — *Examen des quatrième, deuxième et troisième questions.* — En ce qui concerne la quatrième question, nous pouvons rappeler ce que dit saint Jean-Baptiste : « Ne frappez personne et contentez-vous de votre solde (1). » Les soldats ne doivent donc rien demander à leurs hôtes en plus de ce qui est établi par le roi : sinon, ils pèchent contre la justice et sont tenus de restituer ; de même, s'ils commettent des dégâts dans les maisons, les champs, etc. Les chefs et les princes sont tenus, en raison de leur position, d'empêcher toutes ces choses, autant qu'ils le peuvent : sinon, ils sont obligés de restituer, si les soldats ne le font pas.

En ce qui concerne la troisième question, de même que les rois sont obligés de donner une solde aux soldats, ceux-ci sont tenus à tous les devoirs de leur charge. Ils sont donc obligés, par la justice, d'agir courageusement, et par conséquent de ne pas fuir, de ne pas déserter leur poste, ou la place forte qu'ils occupent. Il y a de nombreuses lois à ce sujet (2). Il faut voir ce que dit Cajétan (3), que les chefs des places fortes ne peuvent aucunement se rendre par crainte de la mort ou de la famine, parce qu'ils ont fait avec le prince un pacte qui le leur interdit ; en échange de leur engagement, ils reçoivent une solde et par conséquent la justice les oblige à le tenir.

En ce qui concerne spécialement les obligations des soldats entre eux, ils sont obligés, en dehors des règles générales de la justice,

364. = (1) **Luc**, III. Le texte exact de saint Luc est : « Neminem concutiatis neque calumniam faciatis : estote contenti stipendiis vestris. »

(2) *ff. *De Re militari* [= Dig., XLIX, 16].

(3) ***Cajétan**, *De Re militari*, IV, qu. penult.

d'observer particulièrement, après la victoire, une juste répartition du butin. Quant à cette répartition du butin, nous ne pouvons la définir ; dans chaque royaume, il faut se conformer aux décisions des rois et des chefs, et aussi à ce qui est admis par les mœurs et les coutumes.

Nous n'avons plus maintenant qu'à traiter la première question.

365. — Première question ; première conclusion générale (1) : *première partie. — Avant d'entreprendre une guerre, le prince est obligé d'exposer à l'Etat adverse la juste cause de la guerre, et de demander une réparation convenable. Si l'autre partie offre cette réparation, il est tenu de l'accepter et de s'abstenir de la guerre ; sinon, la guerre serait injuste* ; mais si on refuse de lui donner satisfaction, il pourra alors entreprendre légitimement la guerre. Toute cette conclusion est générale, et sa dernière partie est évidente : car, si l'on suppose l'opiniâtreté de l'autre prince ou Etat, et les autres conditions remplies, on ne voit rien d'autre à faire.

Quant à la première partie, elle est conforme à ce que dit saint Augustin (2) et à l'opinion de tous les docteurs (3). Elle se déduit régulièrement de ce passage du *Deutéronome* : « Quand tu approcheras d'une ville, etc. » (4). La raison en est que toute autre manière d'agir serait injuste, et par suite la cause même de la guerre serait injuste. Car, là où est volontairement offerte une satisfaction pleine et suffisante, il n'y a pas lieu d'employer la violence ; la raison, en effet, indique que la justice vindicative doit s'exercer avec le minimum possible de dommage général, tout en observant l'équité. D'autre part, le prince n'a pas vis-à-vis d'un autre prince le droit d'employer la force coactive, sinon lorsque ce dernier agit injustement, et encore quand il refuse réparation.

366. — *Réserve de Cajétan.* — Cajétan fait une réserve à ce sujet : « Il faut, dit-il, que la réparation soit offerte avant que la guerre soit effectivement en cours : car, après le début de la guerre, celui qui combat n'est plus tenu de l'accepter ; car dans la guerre, il est pour ainsi dire un juge, et une fois la guerre commencée, il est maître de la cause, il a acquis le droit de poursuivre son droit jusqu'au bout : que celui qui est attaqué s'en prenne à lui-même s'il n'a pas donné satisfaction en temps opportun. »

Mais je demanderai à Cajétan ce qu'il entend par « une guerre

365. = (1) Voir nos 55 à 57.

(2) *Voir : *Décret*, cap. *Noli*, Causa XXIII, qu. 1 ; et cap. *Dominus*, qu. 2.

(3) *Major, in IV, qu. 20 ; Driedo, lib. II, *de Libertate Christiana*, cap. 6 ; Cajétan, vo *Bellum* ; Sylvestre, vo *Bellum*, qu. 4, concl. 2.

(4) *Deutéronome*, 20 : « Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, etc. » (Voir no 107).

effectivement en cours ». S'il veut dire par là le dernier combat effectif, qui va mettre un terme à la guerre, il n'est pas douteux que si l'action est déjà commencée, et que la victoire se dessine déjà du côté de la partie qui combat justement, celle-ci n'est pas tenue d'accepter la réparation offerte avant d'avoir la victoire complète ; car celle-ci est moralement acquise, et arrivé à ce point, on ne peut presque plus moralement parler de paix.

Mais si par « guerre effectivement en cours », Cajétan entend une guerre dans laquelle il y a eu quelques combats, je ne vois pas sur quoi il peut s'appuyer solidement pour prétendre que l'on est, plus qu'avant le commencement de la guerre, maître de la cause ; car on avait auparavant, pour commencer la guerre, le même droit qu'on a maintenant pour la continuer. Il s'est seulement produit ce fait que l'injure s'est accrue et que par conséquent on a droit à une satisfaction plus considérable. Dans l'un et l'autre cas, les raisons d'équité indiquées ont la même valeur, et pour continuer la guerre comme pour l'entreprendre, il faut qu'il y ait nécessité. Ajoutons encore cette raison que la guerre entraîne de graves dommages pour le bien général, et qu'il faut les éviter quand on peut le faire sans sacrifier son propre droit. Or, celui-ci est sauf quand une réparation est offerte et ainsi que nous le dirons, la victoire complète n'autorise pas à demander quelque chose de plus. Enfin le droit de la guerre est odieux : c'est une peine extrêmement grave ; il faut donc la restreindre autant qu'il est possible.

367. — *Rejet de la conclusion de Cajétan.* — Le contraire de la proposition de Cajétan me semble plus conforme à la vérité. Seulement il faut ajouter que la satisfaction intégrale comprendra :

1° D'abord, la restitution de tout ce qui était injustement détenu ;

2° Ensuite, le remboursement de toutes les dépenses dont l'injustice de l'adversaire a été la cause : de sorte que si la guerre a été commencée, on pourra équitablement réclamer toutes les dépenses faites jusque-là.

3° On peut aussi exiger quelque chose comme punition de l'injustice dont on a été victime ; car la guerre n'a pas seulement le caractère de justice commutative, mais aussi de justice vindicative.

4° Enfin, on peut légitimement demander tout ce qui paraît nécessaire pour conserver la paix dans l'avenir, et aussi pour l'assurer ; car c'est là le but principal de la guerre, établir la paix dans l'avenir.

Il faut ajouter enfin que, cette obligation de ne pas continuer la guerre dérivant de la justice, une guerre faite contrairement à cette obligation obligerait à la restitution.

368. — Seconde conclusion. — *La guerre une fois commencée, et jusqu'à ce que l'on ait remporté la victoire, il est permis de causer aux*

ennemis tous les dommages qui paraissent nécessaires, soit pour obtenir satisfaction, soit pour arriver à la victoire, pourvu qu'ils ne violent pas par eux-mêmes les droits des innocents, ce qui serait un mal en soi (1).

La raison en est que, si une fin est permise, tous les moyens nécessaires pour parvenir à cette fin le sont également. De cela il résulte que, pendant tout le cours et tout le temps de la guerre, tout ce que l'on fait contre les ennemis, exception faite du meurtre des innocents, n'est pas contraire à la justice : car d'ordinaire tous les autres dommages sont considérés comme nécessaires au but de la guerre.

369. — Troisième conclusion générale ; *observations à ce sujet* (1). — *Après avoir remporté la victoire, le prince peut imposer à l'Etat vaincu des obligations qui représentent la juste punition et la réparation des dommages causés, ainsi que la restitution de ce qui est dû.* Cette conclusion est générale et certaine ; car, d'une part, c'est le but de la guerre, et d'autre part, cela rentre dans la catégorie des choses que permet un juste jugement (2).

Il faut remarquer que dans la réparation doivent être compris tous les dommages que l'Etat a soufferts pendant tout le cours de la guerre, morts d'hommes, incendies. etc.

1° Comme Sylvestre (2) et Victoria (3) le disent avec raison, les biens mobiliers pris par les soldats au cours de la guerre ne doivent pas être comptés comme faisant partie des restitutions ; car il y a en ce qui les concerne une coutume générale introduite par le droit des gens. La raison en est que, puisque les soldats s'exposent à tout et à de si grands dangers, il est juste de leur accorder quelque chose ; et il en est de même à l'égard de leur prince.

2° Il faut observer, au sujet de cette conclusion, comme au sujet de la précédente, que les soldats ne peuvent rien prendre de leur propre autorité, ni avant, ni après la victoire ; car ils n'ont d'eux-mêmes aucun pouvoir ; mais le tiennent du prince dont ils sont les instruments : c'est pourquoi sans son autorité, ou exprimée ou présumée, ils ne peuvent rien prendre légitimement.

3° Il résulte de notre conclusion que, si tous les dommages dont il vient d'être parlé ne paraissent pas suffisants, vu la grandeur du crime commis, il peut être permis, alors que la guerre est entièrement terminée, de mettre à mort quelques ennemis coupables ; mais on ne peut, sans une raison très urgente, en condamner un grand

368. = (1) Voir plus loin, sixième conclusion, n° 377.

369. = (1) Voir sur cette question, 1re partie, nos 86, 87, 88, 89, 95 ; — et **Victoria**, nos 257, 292 ; 258, 283, 296 ; 260 ; 293, 288.

(2) ***Sylvestre**, v° *Bellum*, I, qu. 9.

(3) ***Victoria**, *Rel. de jure belli*, 20.

nombre ; pourtant cela peut parfois être permis pour épouvanter les autres, comme il est dit au *Deutéronome* : « Quand le Seigneur Dieu vous aura livré une ville, vous frapperez du glaive tous les mâles, à l'exclusion des femmes et des enfants, etc. » (4). A plus forte raison peut-on emmener les *coupables* en captivité, et s'emparer de leurs biens.

4° C'est conformément à cette conclusion qu'il faut comprendre les dispositions du droit civil qui déclarent que d'après les coutumes du droit des gens, tous les biens des ennemis tant mobiliers qu'immobiliers deviennent la propriété du vainqueur (5). C'est aussi ce qu'enseignent saint Ambroise (6) et saint Thomas (7) ; et on trouve de semblables lois dans le Deutéronome (8).

Mais tout cela doit être compris conformément à la règle qui a été donnée plus haut, c'est-à-dire en respectant les lois de la justice, et en se préoccupant de la paix future, ainsi que nous le dirons plus loin. Car dans la guerre, il faut maintenir l'équité comme dans un jugement juste : un coupable ne peut pas être puni de n'importe quelle peine, ni privé de tous ses biens, sans mesure, mais seulement en proportion de son crime.

370. — *Des biens qui n'appartiennent pas aux ennemis.* — Il peut arriver que parmi les biens trouvés chez les ennemis il y en ait qui ne leur appartiennent pas. A-t-on le droit de s'en emparer, s'ils sont nécessaires pour la compensation des dommages ? S'il s'agit de biens *immobiliers*, il n'y a aucun doute ; on ne peut les retenir ; car ceux à qui on les a pris n'en étaient pas propriétaires : les vainqueurs ne peuvent donc en acquérir la propriété, et ils doivent les restituer aux véritables propriétaires (1).

En ce qui concerne les biens *mobiliers*, les lois civiles semblent en décider autrement (2). Mais, en ne tenant pas compte du droit positif, si de tels biens sont acquis par vol, de telle sorte que la véritable propriété n'appartienne pas à ceux en possession de qui on les trouve, mais bien à leurs anciens maîtres, la raison énoncée plus

(4) *Deutéron.*, 20.

(5) *In lege *Hostes*, et in lege *Si quis bello*, ff. *de Captivis* ; et in lege *Si quis pro redemptione*, Code, *de Donationibus* ; cap. *Jus gentium*, et cap. *Jus militare*, dist. 1 ; [c'est-à-dire Dig., XLIX, 15, fr. 24 et 28 ; Code, VIII, 54, loi 36 ; Décret de Gratien, Ire partie, dist. 1, cap. 9 et 10].

(6) *Lib. prim. *de Abraham*, cap. 3.

(7) *Lib. 3, *de Regimine principum*. [Ce livre III n'est pas regardé comme étant de saint Thomas. E. Ch.].

(8) *Deut.*, 11 et 20.

370. = (1) *In lege *Si captivus*, § *Expulsis hostibus*, ff. *de Captivis* ; et in lege *Pomponius*, ff. *de acquirendo rerum dominio* [c'est-à-dire Dig., XLIX, 15, fr. 20, § 1 ; et XLI, 1, fr. 44].

(2) *Covarruvias, *suprà*, late discutat.

haut prouve qu'il faut les restituer : toutefois, dans ce cas, les soldats vainqueurs peuvent demander et exiger des vrais propriétaires la récompense de leurs labeurs ; ou bien ce sera le prince vainqueur qui l'exigera, s'il a déjà récompensé ses soldats : tout cela est de droit naturel.

371. — *Modifications provenant du droit positif.* — Toutefois les lois positives ont pu, en faveur de ceux qui combattent les ennemis de l'Etat, accorder aux soldats la propriété des biens qu'ils trouvent chez des ennemis qui en ont la paisible possession ; et par conséquent, priver les anciens maîtres de leur propriété, en vue du bien de l'Etat. Ceci en effet peut être avantageux à l'Etat, principalement quand il s'agit de biens mobiliers, dont il est difficile de connaître les véritables propriétaires, alors que d'autre part il importe que les droits de propriété soient certains : cela a lieu surtout quand il s'agit de *sujets*, et Covarruvias dit qu'il a existé en Espagne des lois de ce genre : il serait en effet difficile d'admettre de telles dispositions d'une manière générale ; car les lois d'un royaume ne peuvent obliger des étrangers, ni dépouiller de leurs propriétés des hommes qui ne sont pas sujets du royaume. Il semble que sur ce point les lois civiles se sont ressenties de la manière injuste dont on faisait alors la guerre. Car les Romains croyaient justes de part et d'autre les guerres qu'ils faisaient aux ennemis de la République ; en effet, ils voulaient combattre avec eux dans des conditions telles que le vainqueur, comme en vertu d'un pacte tacite, devînt maître des biens du vaincu. Aussi pensaient-ils que tous les biens des ennemis, quelle que fût leur origine, devenaient la propriété de ceux qui les prenaient (1) : par suite ils estimaient qu'il n'y avait pas lieu de restituer ces biens à leurs anciens maîtres, et que les ennemis qui les avaient reçus en étaient devenus les propriétaires.

C'est pourquoi, *à contrario*, ils refusaient ce droit aux pirates et aux voleurs (2).

Est-ce que, ceci admis, on peut être sûr en conscience ? nous examinerons cette question plus loin (n° 384).

372. — Seconde question : *Quels sont ceux qui, chez les ennemis, sont responsables ?* — Il reste une question à résoudre : peut-on légitimement causer des dommages, comme ceux dont nous venons de parler, à tous les hommes que l'on rencontre parmi les ennemis ?

Pour répondre, il faut noter que les uns sont appelés coupables, d'autres innocents. Les *innocents* sont, et cela en vertu, peut-on dire, du droit naturel, les enfants, les femmes, et tous ceux qui sont inca-

371. == (1) *In lege 5, § *in pace*, ff. *de Captivis* [c'est-à-dire Dig., XLIX, 15, fr. 5, § 2].

(2) *In lege *Postliminium*, ff. *de Captivis* [c'est-à-dire Dig., XLIX, 15, fr. 19].

pables de porter les armes, les ambassadeurs, en vertu du droit des gens, et d'après le droit positif, chez les chrétiens : les religieux, les prêtres, etc. (1). Cajétan (2) pense que cela résulte d'une coutume à laquelle il faut se conformer.

Sont réputés *coupables* tous les autres ; car ceux qui peuvent prendre les armes sont regardés, dans l'opinion des hommes, comme les ayant réellement prises. L'Etat contre lequel on lutte se compose de ces deux catégories ; et c'est pourquoi tous sont censés être des ennemis (3).

En cela, ils se distinguent des étrangers et des hôtes ; car ceux-ci ne font pas partie de l'Etat, et par suite ne sont pas comptés au nombre des ennemis, à moins qu'ils ne soient des alliés.

373. — Quatrième conclusion. — *Si les dommages causés aux coupables sont suffisants pour permettre la restitution et la satisfaction légitimes, ils ne peuvent être étendus aux innocents* (1). — Cela résulte de ce qui a été dit ; car on ne peut rien exiger au delà de la juste réparation. On peut toutefois se demander si les soldats vainqueurs sont toujours obligés d'observer cet ordre, et de faire porter la peine sur les coupables et sur leurs biens, plutôt que sur les innocents. On peut répondre en quelques mots que, toutes choses égales d'ailleurs, et dans le même genre de biens, ils y sont tenus. Cela est clairement demandé par raison d'équité, comme on le verra mieux encore par ce qui suit.

374. — Cinquième conclusion ; *son motif.* — *Si cela est nécessaire pour obtenir une pleine satisfaction, on peut enlever aux innocents leurs biens et leur liberté.* La raison en est qu'ils font, eux aussi, partie de cet Etat coupable : à cause du crime d'un ensemble, on peut punir chacune de ses parties, bien qu'elles n'aient pas toutes pris part au crime. Voici qui confirme notre opinion :

1° C'est à ce titre que les chrétiens emmènent en captivité les enfants des Sarrasins.

2° Le fils est parfois puni pour les fautes de son père (1) : c'est pourquoi il est dit (2) : « Personne n'est puni, si ce n'est pour une faute, ou en vertu d'une cause juste » ; on voit par là l'erreur que commet Sylvestre, quand il dit qu'une fois la victoire remportée, il

372. = (1) *Décret, in cap. *Innovamus.*, *de Treuga et pace* [1re partie, dist. 60, cap. 3] ; et in cap. *Illi qui* [2e partie, Causa XXIV, qu. 3, cap. 25].

(2) *V° *Bellum.*

(3) *In lege *Hostes*, ff. *de Captivis* [c'est-à-dire Dig., *ibid.*, fr. 24].

373. = (1) Voir nos 90, 282, 283, et 284.

374. = (1) *Voir Suarez, *Tract. de Fide*, disp. 22, sect. 5, et disp. 24, sect. 3, n° 3, et req. *de Hœresi*.

(2) *« Neminem puniri, nisi vel ob causam justam, vel ob culpam ». Regula 23, *de Regulis juris*, 6.

faut rendre leurs biens aux innocents (3) ; à moins qu'on envisage le cas où ils excéderaient la mesure de la réparation qui est due : dans ce cas, s'il faut rendre quelque chose, la raison demande qu'on commence par les biens des innocents ; mais si cette mesure n'est pas atteinte, de même qu'il a été permis de les enlever, il est permis de les garder, ainsi que le constate Victoria.

375. — *Première observation.* — Touchant ce qui précède, il convient toutefois de faire quelques observations relatives aux chrétiens.

D'abord, entre eux, il a été introduit par le droit des gens que les prisonniers de guerre ne deviennent pas esclaves, bien qu'on puisse les retenir, jusqu'à ce qu'ils aient été punis ou rachetés (1). Comme ce privilège a été introduit en faveur des fidèles, on ne l'étend pas toujours aux apostats. C'est pourquoi, si la guerre est faite contre des baptisés qui ont ensuite renié la foi, comme ceux qui retournent au paganisme, ils peuvent devenir esclaves, selon la coutume reçue ; puisqu'ils ont entièrement renié le Christ, il n'y a aucune raison de leur reconnaître les privilèges des chrétiens : pour les hérétiques au contraire, l'usage a prévalu de les faire jouir de ce privilège, parce que ils sont restés chrétiens de quelque manière.

Ce que la coutume a introduit, la coutume l'interprète. Covarruvias, d'après Innocent et quelques autres, dit que lorsque la guerre est faite contre des sujets apostats, on ne peut en faire des esclaves, parce que « ce n'est pas là, dit-il, une guerre à proprement parler, « mais pour ainsi dire l'exécution d'une sentence judiciaire » (2).

Cela ne me paraît pas exact, et dans la guerre de Grenade, nous avons vu faire le contraire, avec l'approbation d'hommes très savants et scrupuleux (3). La raison en est qu'ils sont sujets : on a donc le droit de les punir. Pourquoi ce qui est permis à l'égard d'étrangers, sur lesquels on n'a qu'une juridiction moindre, ne le serait-il pas à l'égard de sujets ? Enfin il est faux de dire que ce n'est pas une guerre ; car lorsque des sujets sont rebelles, le moyen ordinaire de les ramener à l'obéissance, c'est la guerre.

376. — *Seconde observation.* — Il faut en second lieu faire remarquer qu'entre les chrétiens, il a également été introduit une coutume d'après laquelle les biens et les personnes ecclésiastiques jouissent de l'immunité, soit à cause du respect qui leur est dû, soit parce qu'ils paraissent former une sorte de chose publique spirituelle distincte de la temporelle et exempte de la juridiction temporelle. Sylvestre ajoute (1) que tous les biens, quels que soient leurs propriétaires, jouis-

(3) *Sylvestre, *Summa*, v° *Bellum*, I, 10.
375. = (1) *Lex Regia*, I, tit. 29, part. 2.
(2) *Regula *Peccatum*, § 9, n° 4.
(3) *Voir **Ayala**, lib. I, cap. 2, n° 15.
376. = (1) *Sylvestre, *Summa*, v° *Bellum*, *in fine*.

sent de ce privilège,quand ils sont déposés dans les églises, attendu que les lieux sacrés ne peuvent être attaqués. Cette dernière proposition est vraie en elle-même, mais pas absolument. Si des hommes se réfugient dans les lieux sacrés uniquement dans l'intention de se mettre à l'abri, ils doivent jouir de l'immunité ecclésiastique ; mais si les ennemis usent d'une église comme d'une citadelle ou d'un fort pour se défendre, on peut l'attaquer et y mettre le feu, malgré les inconvénients qui en résultent ; car ils ont lieu par accident.

Quant aux biens temporels, il n'y a rien de certain à leur égard ; il faut, en ce qui les concerne, se conformer aux usages.

377. — Sixième conclusion (1). — *On ne peut pour aucune raison mettre à mort des innocents, même sous prétexte qu'autrement l'Etat coupable ne serait pas suffisamment puni.* — Cela est toutefois permis par accident, quand c'est nécessaire pour obtenir la victoire. La raison de cette conclusion, c'est que le meurtre d'un innocent est un mal en soi ; on objectera que cela est vrai quand il s'agit de l'autorité privée et en l'absence d'une juste cause, mais qu'ici il s'agit d'une cause juste et publique : il faut cependant soutenir la négative, quand cela n'est pas indispensable pour la victoire, comme nous l'avons dit, et quand les innocents ne peuvent être distingués des coupables. Cette conclusion trouve sa confirmation dans la différence qui existe entre la vie et les autres biens ; car les autres biens sont soumis au domaine de l'homme, et l'Etat tout entier a sur eux un droit supérieur à celui des particuliers : c'est pourquoi ceux-ci peuvent être dépouillés de leurs biens à cause de la faute de tout l'Etat. Mais la vie ne tombe pas dans le domaine de l'homme ; par suite, nul ne peut en être privé, si ce n'est à cause de sa propre faute : aussi certainement n'a-t-on jamais le droit de mettre un fils à mort, à cause de la faute de son père : « Ne tuez pas celui qui est innocent (2) ».

D'ailleurs, si les innocents pouvaient se défendre, ils le feraient justement ; c'est donc qu'ils sont attaqués injustement. Cela est encore démontré par l'exemple de saint Ambroise, qui excommunia Théodose à cause de meurtres de ce genre (3).

On peut demander quels sont les innocents à ce point de vue. Je réponds que ce ne sont pas seulement ceux qui ont été énumérés plus haut, mais aussi ceux qui sont capables de porter les armes, s'il est d'ailleurs constaté qu'ils n'ont pas participé au crime, ni pris part à la guerre injuste ; car le droit naturel exige que l'on ne mette pas à mort directement celui que l'on constate n'avoir pas été coupable. *Quid*, si on ne le sait pas certainement, et s'il y a seulement présomp-

377. = (1) Voir nos 93, 94, 277 et suiv.
(2) **Deut.*, 24, et *Exod.*, 23.
(3) *Ep. *Apud Thessalonicam*, 11, 9, 5.

tion qu'ils ont pu prendre les armes ? Nous répondrons tout à l'heure sur ce point.

378. — *Réponse à un argument tiré de l'Ecriture.* — On oppose parfois l'argument suivant :

a) Le peuple de Dieu a reçu l'ordre de mettre à mort tous les ennemis, même les enfants (1).

b) Les enfants d'Israël ont, même après la victoire, mis à mort sans distinction tous ceux qu'ils ont pu atteindre dans la tribu de Benjamin (2).

c) Après la prise d'une ville, ils ont été autorisés à mettre à mort tous les ennemis, même les femmes et les enfants (3).

a) Il faut répondre que Dieu seul a eu le pouvoir de donner un ordre semblable, et que ce fut un jugement particulier qu'Il porta, pour terrifier certaines nations dont Il voulait punir les crimes, comme on le voit au chapitre 9 du *Deutéronome*.

b) En cette occasion, les Israélites ont été coupables d'agir comme ils l'ont fait (4).

c) Saint Thomas (5) explique que la permission qui leur avait été donnée se bornait à mettre à mort ceux qui ne voulaient pas consentir à la paix, et il estime qu'elle ne concernait par conséquent que les coupables.

Cependant les auteurs paraissent croire qu'elle s'étendait à tous les hommes adultes, capables de porter les armes, car tous étaient présumés coupables et pouvaient donc légitimement être mis à mort, tant que leur innocence n'était pas démontrée.

Abulensis donne une autre raison : c'est que peut-être ces ennemis auraient été capables d'attaquer une autre fois le peuple de Dieu : mais cette raison ne suffit pas, et Abulensis se réfute lui-même en un autre endroit (6), quand il reconnaît que nul ne peut être puni pour une faute qu'il n'a pas encore commise, s'il n'a pas mérité la mort pour un autre motif : une telle présomption est par elle-même d'autant plus insuffisante pour mettre quelqu'un à mort, que surtout en matière criminelle, les preuves doivent être suffisantes, et que, si la faute n'est pas démontrée, l'innocence doit se présumer. Enfin, moralement parlant, il est évident que l'on peut trouver dans la foule des hommes qui n'ont pas consenti à la guerre, qui n'y ont pas pris part, mais qui au contraire ont conseillé d'accepter la paix : on ne peut donc indifféremment les mettre tous à mort.

378. = (1) **Josué*, 6 ; *I Reg.*, 15.
(2) **Judic.*, 20.
(3) **Deutéron.*, 20.
(4) *Voir **Abulensis**, *op. cit.*, qu. 37
(5) *1, 2, qu. 105, art. 3, ad 4.
(6) **Op. cit.*, qu. 37.

Pour toutes ces raisons, on voit qu'après la victoire, il n'est permis de mettre à mort que ceux qui sont évidemment coupables ; et quant à la loi que l'on cite, on peut dire que c'est une loi positive que Dieu avait donnée, par un acte spécial de sa volonté.

En ce qui concerne la seconde partie de cette loi, on peut dire que cela eut lieu pendant le combat, et dans un de ces cas où une cité rebelle est justement mise à feu et à sang, selon l'expression reçue : ce qui peut parfois être permis, soit à cause de l'énormité d'un crime commis par cette ville, soit pour corriger les autres ; dans bien des cas, c'est à peine si l'on peut distinguer les coupables des autres, sinon par le sexe et l'âge ; aussi pour les hommes adultes, cette permission est-elle généralement donnée tant que dure le combat. Il en est tout autrement quand celui-ci est terminé, et que la victoire est acquise.

379. — *Raison de la seconde partie de la sixième conclusion.* — La seconde partie de la conclusion est générale et concerne certains moyens qu'il est indispensable d'employer pour obtenir la victoire, et qui entraînent nécessairement avec eux la mort d'un certain nombre d'innocents, comme l'incendie d'une ville, la destruction d'une place forte, etc. Celui qui a le droit de poursuivre par la guerre une fin déterminée a, par cela même, le droit d'employer les moyens nécessaires pour arriver à cette fin ; mais dans ce cas la mort des innocents n'est pas poursuivie en elle-même ; elle survient par accident ; elle n'est donc pas considérée comme voulue, mais comme permise à celui qui use de son droit, en cas de nécessité.

La raison en est qu'il serait impossible autrement de terminer la guerre. Pour la même raison, une femme enceinte peut employer un remède nécessaire pour la conservation de sa propre vie, même si elle sait que son emploi aura comme conséquence la mort de son enfant. Mais de ce qui précède il faut conclure que tout ceci ne peut être permis que dans le cas de nécessité.

380. — *Arguments opposés à ce qui précède.* — On oppose les arguments suivants :

1° Dans cette occasion, on coopère réellement et positivement à la mort d'un innocent, ce qui ne peut se faire sans commettre une faute.

2° C'est un aussi grand mal en soi de tuer un innocent que de se tuer soi-même : or se tuer soi-même, même par accident, est un mal, comme par exemple lorsque des soldats démolissent une citadelle ou un mur, sachant avec certitude qu'ils seront inévitablement écrasés : ce qui est démontré par le fait que Samson, qui agit de la sorte, en est excusé par saint Augustin (1), saint Bernard (2), et saint

380. = (1) **De civ. Dei*, I, cap. 21 et 26.
(2) *Lib. *de præcepto et dispensat.*

Thomas (3), uniquement parce qu'il le fit sous l'inspiration du Saint Esprit.

3° Il ne faut jamais faire le mal pour amener un bien.

4° Dans saint Mathieu (4), on voit qu'il ne faut pas arracher l'ivraie, de peur d'arracher en même temps le bon grain.

5° S'ils le pouvaient, ces innocents auraient le droit de se défendre : c'est donc que l'agression dont ils sont l'objet est injuste.

6° On rétorque le dernier argument du paragraphe en disant que, d'après l'opinion la plus répandue (5), il n'est pas permis à la mère d'absorber un médicament qu'elle sait pertinemment devoir tuer son enfant, surtout quand il est animé, c'est-à-dire quand il a une âme. Et en effet, si l'on ne peut soulager une personne sans en léser une autre, le mieux est de n'aider ni l'une, ni l'autre (6).

381. — *Réponses aux arguments précédents.* — 1° Si on considère les choses au point de vue physique, le vainqueur ne tue pas ; car il n'est pas la cause directe de la mort ; celle-ci survient par accident ; et au point de vue moral, il n'est pas responsable de l'homicide, parce qu'il use de son droit et n'est pas tenu d'éviter les dommages que l'exercice de ce droit entraîne pour le prochain, quand il en résulte pour lui-même un préjudice aussi considérable.

2° Il n'est pas vrai que cela soit un mal en soi, pour la même raison, c'est-à-dire parce que dans ce cas, le soldat ne se tue pas lui-même ; il se laisse tuer.

Pour que cela soit permis, il faut considérer la chose au point de vue de l'ordre de la charité ; c'est-à-dire voir si le bien commun est alors tellement intéressé que l'on doive, en sa faveur, s'exposer à un tel danger. Beaucoup d'auteurs pensent que c'est ainsi que l'on peut excuser Samson : il ne nous semble pas que dans son cas la raison précédente ait une extrême valeur ; car, si l'on considère les choses au point de vue humain, il n'apparaît pas que la punition des ennemis ait été alors un bien suffisant pour autoriser Samson à se tuer même par accident.

3° Il ne faut jamais commettre un acte moralement mauvais pour qu'il arrive un bien ; mais il n'en est pas de même de ce qu'on appelle le mal de la peine (1), d'autant plus que dans le cas précé-

(3) *2, 2, qu. LXIV, num. 5, ad 5.

(4) ***Math.**, XIII.

(5) ***Saint Antonin**, Pars III, tit. 6, c. 2 ; **Sylvestre**, v° *Medicus*, qu. 4 ; **Navarre**, c. 25, num. 62.

(6) **Décret*, 2e partie, cause XIV, qu. 1, cap. 10.

381. = (1) Voir pour la distinction entre le *mal de la faute* et le *mal de la peine*, **saint Thomas**, 1a, qu. XLVIII, art. 5. — Ce n'est pas un mal d'être puni ; c'est un mal de mériter de l'être.

dent, on ne le fait pas en réalité, on lui permet plutôt de se produire.

4° Tout d'abord, on ne se trouvait pas en présence d'une nécessité, ni même d'un pouvoir suffisant ; et de plus cela n'était pas avantageux pour le père de famille.

5° Certains répondent à ce sujet que, accidentellement, la guerre pourrait dans ce cas être juste de part et d'autre ; mais cela me paraît impossible, hors le cas d'ignorance.

Aussi je dis que ces innocents pourraient à la vérité se défendre, mais simplement en se défendant, c'est-à-dire en empêchant par exemple l'incendie de la ville, ou la démolition de la place forte, etc. parce que cela, c'est seulement protéger leur vie, ce qu'ils ont le droit de faire, mais qu'ils ne pourraient pas se défendre en attaquant, c'est-à-dire contre ceux qui font justement la guerre ; car en réalité ceux-ci ne font rien d'injuste à leur égard ; mais ce que les innocents pourraient faire, ce serait de combattre ceux qui sont cause de la guerre, car ceux-là leur font véritablement injure.

6° Il faut comprendre que cette opinion envisage le cas où le médicament n'est pas absolument nécessaire pour conserver la vie de la mère, mais a seulement pour effet d'améliorer sa santé : dans ce cas, il faut préférer la vie de l'enfant (2) ; ou le cas où un médicament serait donné dans l'intention de tuer le fœtus. Mais autrement, s'il y a vraiment nécessité, et qu'on le fasse dans une bonne intention, c'est sans aucun doute une chose permise ; et cela est évident, malgré les dires contraires : car si on laisse la mère mourir, l'enfant mourra comme elle-même ; il est donc préférable, si l'on peut, de sauver la mère, en laissant mourir l'enfant, que de les laisser mourir tous les deux. Il y a toutefois quelque doute, si l'on compare la vie corporelle de la mère avec la vie spirituelle de l'enfant, qui pourrait peut-être recevoir le baptême : mais en cette matière, il faut se conformer aux règles et suivre l'ordre de la charité.

382. — Septième conclusion générale. — *En plus des dommages nécessaires pour obtenir les réparations énumérées ci-dessus, le prince qui a remporté la victoire à la suite d'une guerre juste peut disposer des biens des ennemis, en leur conservant la vie sauve, dans la mesure où cela est nécessaire pour assurer dans l'avenir la tranquillité et la paix* (1).

Donc, si cela est nécessaire, il peut à ce titre s'emparer de villes, de provinces, etc. C'est l'avis général ; et la raison en découle de la fin même à laquelle tend une juste guerre : car, si la guerre est per-

(2) *Saint Ambroise, III, *de officiis*, cap. 9.
382. = (1) Voir n°s 86, 259, 297.

mise, c'est principalement parce qu'elle est pour ainsi dire le chemin qui conduit à la paix.

A l'intérieur des Etats, on punit les crimes de la même manière, dans la mesure où cela est nécessaire à la paix générale : c'est pourquoi souvent on condamne les coupables à l'exil, ou on leur inflige quelque peine analogue. Mais par cet exemple il faut comprendre que si l'on fait une chose qui peut avoir en même temps le caractère d'une peine, il faut la faire à ce double titre, et qu'il n'est pas permis de multiplier sans raison les dommages imposés aux ennemis.

383. — Huitième et dernière conclusion. — *Si l'on a pris soin d'observer dans la guerre toutes les règles que nous avons exposées, et si les autres conditions générales de justice sont remplies, la guerre ne sera pas injuste ; mais elle pourra cependant être par quelque côté opposée à la charité ou à une autre vertu.* — La première partie de la proposition résulte de ce qui a été dit.

Quant à la seconde, nous avons déjà indiqué dans le paragraphe IV, n° 8 (1), des cas où la guerre est opposée à la charité, sans l'être à la justice ; on peut aussi citer le cas où les autres conditions étant remplies, ce serait par haine que l'on déclarerait la guerre.

384. — *Première question. — A cette conclusion se rattachent quelques doutes qu'il faut éclaircir.* — D'abord, celui-ci : si la guerre se fait volontairement de chaque côté, mais sans cause légitime, doit-on considérer qu'une telle guerre est contre la charité ou contre la justice ? Dans le dernier cas, il y aurait obligation de rendre ce qu'on aurait pris. Covarruvias dit qu'une telle guerre est contraire à la justice, et qu'il faut restituer ce qu'on a pris ; car une guerre injuste ne peut donner aucun droit (1).

Mais d'autre part, bien que, sans aucun doute, une telle guerre soit, d'une certaine manière à l'égard de Dieu, contraire à la justice, à cause des meurtres qui se commettent ou peuvent se commettre, cependant à l'égard des combattants eux-mêmes, il ne semble pas qu'il y ait injustice :

1° Parce qu'on n'impose rien à celui qui accepte sciemment et volontairement : or, les adversaires combattent volontairement de part et d'autre ; car nous supposons qu'ils combattent en vertu d'un pacte et d'un commun accord.

2° Par cela même qu'ils sont d'accord, ils abandonnent pour ainsi dire leur droit, et acceptent que les biens du vaincu passent aux mains du vainqueur ; et une fois admise cette convention, assurément inique aux yeux de Dieu, les vainqueurs deviennent les véri-

383. = (1) Voir n° 340.
384. = (1) *Regula *peccatum*, pars 2, § 21.

tables maîtres de ces biens, puisqu'ils les possèdent en vertu de la volonté de leurs anciens propriétaires.

3° Pour ces raisons, ils ne sont pas même obligés de réparer les dommages qu'ils ont causés : ils peuvent donc prendre sur les biens des ennemis tout au moins l'équivalent des dépenses qu'ils ont faites.

4° Enfin, dans un duel entre particuliers, duel volontaire de la part des deux adversaires, il n'y a ni obligation de réparer les dommages causés, ni injustice réelle, par suite de l'accord des deux parties : donc [il en est de même dans notre cas].

De toutes ces raisons, il semble que l'on peut tout au moins conclure qu'une semblable guerre ne crée pas l'obligation de réparer les dommages causés : pour les autres biens, il peut y avoir doute. Néanmoins, il paraît fort probable qu'il en est ici comme en matière de jeu : bien que, d'autre part, celui-ci soit inique, si cependant entre les joueurs il n'a été commis aucune injustice, la propriété peut passer de l'un à l'autre sans obligation de rendre : c'est ce qui arrive aussi dans le cas d'un adultère, s'il a été payé.

Mais nous ne nions pas que l'opinion contraire n'ait pour elle la probabilité, sinon la sécurité.

385. — *Seconde question (d'après saint Thomas).* — La seconde question a été examinée par saint Thomas (1).

Peut-on se servir d'embûches à la guerre ? A quoi l'on peut répondre qu'il est permis de cacher avec soin ses projets, mais non pas de mentir. On peut voir à ce sujet ce que nous avons dit ailleurs (2).

A fortiori doit-on répondre à la question de savoir si dans la guerre il est permis de manquer à un pacte conclu avec les ennemis, que cela n'est pas permis en soi-même, car cela contient une évidente injustice. Aussi si des dommages avaient de cette façon été causés aux ennemis, il faudrait entièrement les réparer.

Il faut toutefois comprendre que, pour cela, il faut que la promesse ait été faite au début, avec l'intention de s'obliger comme en vertu d'un pacte mutuel et honnête : il faut, en effet, qu'elle dure et persiste dans sa force et sa valeur ; car si l'une des parties avait par exemple violé la foi promise, l'autre serait de son côté libérée de sa promesse ; car l'équité demande que l'on sous-entende cette condition ; et il en serait de même, si par suite d'un changement intervenu dans l'objet de l'engagement, celui-ci ne pouvait plus être tenu sans de graves dommages : alors, il faut prévenir l'adversaire que l'on ne peut plus tenir son engagement, et cette déclaration faite, on recouvre sa liberté ; mais cela n'est permis qu'exceptionnellement (3).

385. = (1) **Saint Thomas**, 2. 2, qu. 40, art. 3 (Voir IIIe partie, nos 232 à 236).
(2) *In materia *de occultatione fidei*, disp. XIV, sect. 4.
(3) *Voir : Suarez, lib. 6, *Defensionis fidei*, cap. 9.

386. — *Troisième question* (*d'après saint Thomas*). — La guerre est-elle permise les jours de fête (1) ?

Oui, s'il y a nécessité. Cajétan ajoute que, si on a pu assister à la messe, ce ne serait pas une faute mortelle de combattre, même sans nécessité ; mais qu'on peut croire que c'est une faute vénielle, à cause de l'inconvenance du fait, surtout si l'on peut le remettre sans inconvénient à plus tard. Sylvestre (2) étend cela au temps du Carême ; mais cela n'est pas entré dans la coutume, ainsi que le fait remarquer la Glose (3).

387. — *Quatrième question.* — Est-ce une faute pour un prince chrétien d'appeler à son secours des princes infidèles ou de leur prêter son concours dans une guerre juste ?

Il faut remarquer qu'il n'y a en cela aucune faute, puisqu'il n'y a en cela rien qui soit opposé à une vertu quelconque, et l'on en trouve des exemples dans l'Ecriture Sainte (1).

De plus, on peut dans la guerre se servir d'animaux, pourquoi ne pourrait-on pas employer les infidèles ? D'un autre côté, on peut vendre aux infidèles des armes pour une juste guerre : on peut donc aussi leur prêter son concours.

Parfois cependant, cela pourra être contraire à la charité, soit à cause du danger qui en résulterait pour les fidèles, soit parce que, en agissant ainsi, on paraîtrait se défier du secours divin : on en trouve un exemple dans l'Ecriture (2), où le roi Asa est gravement réprimandé et puni, pour avoir demandé le concours d'un roi impie, parce qu'il manquait de confiance en Dieu (3).

386. = (1) *Saint **Thomas**, 2. 2, qu. XL, art. 4 ; **Suarez**, lib. 2, *De diebus festis*, cap. 28, num. 7 (Voir IIIe partie, nos 237 à 240).

(2) ***Sylvestre**, *Summa*, vo *Bellum*, d'après le *Décret*, *Si nulla* (Causa XXIII, qu. VIII, cap. 15) ; et cap. unico, *De Treuga et pace*.

(3) Voir à ce sujet no 240, note 4.

387. = (1) **I Reg.*, 28, in Davide et Machabæis, lib. I, cap. 8 et 11.

(2) *II lib. *Paralip.*, cap. 16.

(3) *Voir **Abulensis**, I lib. Reg., qu. 17.

Cinquième Section

Le « De Indis » de Victoria

Chapitre premier

Discussions et controverses auxquelles donna lieu l'établissement des Espagnols en Amérique

§ 1. — Aperçu historique.

388. — Ce fut seulement en 1510, dix-huit ans après la découverte du Nouveau Monde, que l'on souleva et que l'on discuta sérieusement la question des droits des Espagnols à occuper les territoires récemment découverts, que l'on appelait alors les « Indes occidentales » (1), et à soumettre les « barbares » qui les habitaient.

L'origine de ces discussions fut l'arrivée dans ces pays des premiers Dominicains espagnols et leurs énergiques protestations contre les injustes et cruels traitements imposés aux habitants. Mais il était bien tard pour modifier un état de choses déjà ancien, que tout le monde avait intérêt à maintenir, depuis les conquérants qui s'enrichissaient au détriment des Indiens, en leur prenant leurs biens ou en les faisant travailler à leur profit, jusqu'au roi, auquel les impôts perçus dans les pays récemment découverts procuraient un accroisse-

388. = (1) Le but poursuivi par Christophe Colomb, en se dirigeant vers l'Ouest, était de trouver une nouvelle route pour se rendre aux Indes. On crut longtemps que les terres qu'il avait découvertes étaient attenantes aux Indes et en faisaient partie : de là le nom d'Indes occidentales qu'on leur donna. Que la terre fût ronde, c'était une notion très répandue et depuis longtemps admise (Voir à ce sujet la *Somme* de saint Thomas, 1, qu. 1, art. 1, ad 2, et 1. 2, qu. 44, art. 2, ad 2).

ment considérable de revenus. Quant aux ministres et aux officiers qui l'entouraient, ils tiraient eux-mêmes de la conquête de trop sérieux avantages pour laisser la vérité pénétrer jusqu'à lui, même lorsqu'il les chargeait de missions spéciales ayant pour but de la lui faire connaître (2).

389. — Contre la coalition de tous ces intérêts, un certain nombre de membres du clergé espagnol, parmi lesquels il faut en première ligne citer l'admirable Las Casas, luttèrent énergiquement ; pendant 40 années, de 1510 aux environs de 1550, on put croire que leurs efforts aboutiraient au triomphe des idées chrétiennes, qu'ils s'efforçaient de faire prévaloir : mais il n'en fut malheureusement pas ainsi.

Cependant, de nombreuses et solennelles assemblées donnèrent des conclusions favorables. Ainsi en 1511, dans une junte tenue à Burgos, le Dominicain Ant. Montesino défendit la liberté légale et absolue des Indiens, contre le Franciscain Alph. d'Espinar, qui soutenait qu'il serait impossible de les convertir, s'ils n'étaient assujettis aux Espagnols, comme esclaves ou sujets de commanderie, pendant deux ou trois générations successives. Le roi ordonna d'établir en principe que les Indiens devaient être libres et bien traités.

En 1519, dans une assemblée à Barcelone, J. de Quevedo, évêque du Darien, défendant une thèse déjà exposée à Mexico par Friaz de Albornoz, et condamnée par l'inquisition de cette ville, prétendit que les Indiens étaient esclaves par nature. Il fut combattu par Las Casas, qui, pour montrer que l'on pouvait civiliser les Indiens sans employer la force, proposa d'emmener en Amérique des laboureurs et des religieux espagnols. Ce programme de Las Casas fut approuvé, mais malheureusement il échoua dans sa réalisation pratique.

En 1529, une assemblée nouvelle fut tenue à Barcelone pour résoudre d'une manière définitive la question de savoir s'il fallait supprimer ou conserver les commanderies qui étaient, depuis le début, une source de débats interminables entre les conquérants de l'Amérique et les Missionnaires. La junte décida de les supprimer ; mais cette résolution ne fut pas exécutée.

En 1542, à l'assemblée de Valladolid, fut présenté, après que l'empereur en eut pris connaissance, l'ouvrage de Las Casas qui a pour titre : « Relation très abrégée de la destruction des Indes ».

L'année suivante furent publiées les « ordonnances de 1543 », dont l'ouvrage en question avait fourni les principales bases. Mais quand on voulut appliquer les mesures prescrites par ces ordonnances, des révoltes éclatèrent chez les colons, qui allèrent jusqu'à massacrer le vice-roi, Blasco Nuguez, après une bataille qu'ils lui livrèrent dans le Pérou.

(2) Voir ce que dit à ce sujet Las Casas (dans Llorente, I, 238).

En 1550, à Valladolid encore, devant une assemblée présidée par le théologien Soto, qui résuma la discussion dans un mémoire (reproduit dans l'ouvrage de Llorente, I, p. 336), Las Casas réfuta les arguments présentés par Sepulveda, historiographe du roi. Celui-ci prétendait :

1° Que la guerre faite aux Indiens était juste ; car ils l'avaient, disait-il, méritée par l'énormité de leurs crimes, particulièrement par leur idôlatrie et leurs crimes contre nature ;

2° Que les Indiens étaient une nation grossière, servile par sa nature, et par conséquent l'esclave obligée des autres nations plus distinguées, telles que la nation espagnole ;

3° Que c'était le seul moyen d'assurer dans les Indes l'établissement de la religion chrétienne ;

4° Qu'il fallait mettre un terme aux maux que les Indiens faisaient souffrir à l'humanité, en tuant d'autres hommes pour les immoler à leurs idoles, et même pour les manger.

L'assemblée se rangea à l'avis de Las Casas et prit une décision qui, comme les précédentes, ne fut jamais exécutée. Ainsi, on le voit, malgré les ordonnances du roi ou du conseil des Indes, les abus persistèrent. En présence du trop grand nombre de gens intéressés à leur maintien, le roi n'osait pas prendre de mesures radicales, qu'il était d'ailleurs impuissant à faire appliquer.

Les discussions qui eurent lieu pendant ces quarante années donnèrent naissance à des ouvrages spéciaux, parmi lesquels, en dehors du *De Indis* de Victoria, dont on trouvera ci-après la traduction, nous citerons les suivants :

Las Casas. Les principaux mémoires qu'il écrivit au sujet des droits des Indiens ont été traduits et rassemblés par M. Llorente, dans un ouvrage qui porte le titre de « *Œuvres de D. Barthélemi de Las Casas* » (Paris, 1822). C'est cet ouvrage, en deux volumes, que nous désignons par le mot : *Llorente*, en indiquant le volume et la page.

José de Acosta, *De promulgatione Evangelii apud barbaros* ; — c'est un livre qui sur bien des points présente une grande analogie avec le « *De Indis* ».

Sepulveda. L'édition de ses œuvres, publiée en 1780 par l'Académie de Madrid, contient dans sa préface un résumé de son « *Democrates secundus, sive de justis belli causis* », que l'auteur n'obtint jamais l'autorisation de faire imprimer. Mais il publia une *Apologie* de ce livre à laquelle nous renverrons souvent le lecteur.

Solorzano, *De Indiarum jure*. Publié au XVIIe siècle, cet ouvrage est un exposé de toutes les thèses défendues au cours du XVIe siècle.

L'auteur indique les arguments invoqués de part et d'autre, et donne ensuite son opinion personnelle (1).

Ces divers ouvrages et certains débats publics, qui eurent lieu à la même époque, permettent de mettre aisément en lumière la doctrine de l'Eglise en cette matière et l'opinion conforme des théologiens.

C'est en particulier durant ces années, en 1532, que Victoria fit connaître son avis, dans ses leçons « *Sur les Indiens* » et « *Sur le Droit de guerre* », leçons qui eurent, étant données la notoriété et l'autorité de leur auteur, un énorme retentissement. Longtemps après sa mort, elles fournissaient encore des arguments aux défenseurs de la liberté et des droits des Indiens ; elles furent imprimées pour la première fois en 1557 (Voir n° 243).

Pour en rendre l'intelligence plus facile, pour en faire mieux apprécier l'opportunité, nous croyons utile de donner dans cette préface quelques détails historiques sur les événements qui les avaient provoquées et les controverses auxquelles elles étaient destinées à mettre fin, en faisant connaître les véritables solutions de la doctrine chrétienne.

390. — *Christophe Colomb.* — Au début de la conquête, les Espagnols pensaient, comme Christophe Colomb lui-même, avoir les droits les plus étendus sur les pays récemment découverts, ainsi que sur leurs habitants. On en trouve la preuve dans le fait suivant qui se passa en 1499.

L'Amiral, qui faisait à cette époque un voyage en Espagne, avait autorisé chacun de ceux qui l'accompagnaient à emmener avec lui un Indien comme esclave (1). La reine Isabelle, informée de ce fait, en témoigna le plus vif mécontentement, et exigea que les Indiens, ainsi amenés en Europe, fussent renvoyés libres dans leur pays. « Qui donc, disait-elle, a autorisé l'Amiral à disposer ainsi de mes sujets ? » C'est à ces idées erronées de Christophe Colomb qu'il faut attribuer en partie l'approbation qu'il donna malheureusement à la déplorable institution des commanderies (Voir n° 393).

391. — *Le droit d'invention et d'occupation.* — Si l'on avait demandé à Christophe Colomb et à ses compagnons en vertu de quel droit ils se croyaient les maîtres des Indiens et de leurs territoires, ils auraient, semble-t-il, d'après ce que dit Victoria (Voir n° 450), répondu que c'était en vertu du droit d'invention ou d'occupation. Mais le fait

389. = (1) On peut ajouter **Suarez**, *De bello*, § V (*suprà*, nos 343 à 350).

390. = (1) Las Casas qui rapporte ce fait (**Llorente**, I, p. 172 et 307), reconnaît qu'il était du nombre de ceux auxquels l'amiral avait accordé cette faveur. Il n'avait alors que 25 ans et subissait l'influence des idées qui avaient cours dans son entourage.

d'avoir découvert un pays jusqu'alors inconnu ne donne par lui-même aucun droit à celui qui le découvre (voir même n°), et quant au droit du premier occupant, il ne peut être invoqué que lorsqu'il s'agit de territoires inoccupés. Or, ce n'était pas le cas pour les terres récemment découvertes, dont les Indiens étaient depuis longtemps les paisibles possesseurs.

On essaya donc de soutenir que cette possession n'était pas légitime : on prétendit que les Indiens ne pouvaient rien posséder, attendu qu'ils étaient « esclaves par nature » ou « privés de raison » ; d'autres leur dénièrent, vu leur qualité d'infidèles, tout droit de propriété. On verra (n°s 416 à 439) comment Victoria réfute ces thèses extravagantes.

392. — *La mission des Espagnols de civiliser et de christianiser les Indiens.* — On ne saurait comprendre certaines discussions, ni apprécier justement certains actes, si l'on ne tenait compte du fait que les Espagnols se considéraient comme ayant reçu la mission de civiliser et de christianiser les Indes.

Pour beaucoup d'entre eux, pour la reine Isabelle en particulier, l'évangélisation des Barbares apparaissait comme un devoir à remplir et un noble but à atteindre, indépendamment des avantages que leur conversion pouvait procurer à l'Espagne et aux Espagnols ; mais pour le plus grand nombre, cette mission, dont ils se souciaient d'ailleurs fort peu, fut simplement un prétexte et une excuse à toutes les rapines et à tous les mauvais traitements, dont ils accablèrent les malheureux Indiens.

Quelques auteurs allaient chercher dans l'Ecriture Sainte des preuves de cette mission (1) ; d'autres invoquaient avec plus de raison, bien qu'ils en exagérassent notablement l'importance, la bulle d'Alexandre VI, du 4 mai 1493.

Par cette bulle, le pape avait attribué aux Espagnols toutes les terres découvertes ou à découvrir à l'Ouest (2) d'un méridien passant par un point situé à cent lieues à l'ouest des Iles du Cap Vert.

D'après Victoria (voir n°s 444 à 449) et les autres théologiens, le pape n'ayant aucun pouvoir temporel direct sur les territoires des Indiens, la bulle du 4 mai 1493 n'était en aucune manière opposable à ces derniers : elle constituait simplement, en faveur des souverains espagnols, soit pour leur tenir compte de la découverte qu'ils avaient faite de terres jusqu'alors inconnues et d'une voie nouvelle de navigation, soit pour rendre plus facile la conversion des Indiens en en confiant le soin à une seule nation, un monopole qui était opposable

392. = (1) Voir **Solorzano**, *De Indiarum jure*, lib. I, XV. Cet auteur va jusqu'à invoquer, en faveur de la mission divine des Espagnols, des oracles des idoles indiennes !

(2) Et au Sud, dit la Bulle : ce qui est assez difficile à expliquer.

aux autres princes chrétiens, mais qui ne donnait aux Espagnols aucun droit vis-à-vis des Indigènes du Nouveau Monde (3).

D'après Solorzano (*De Indiarum jure*, lib. I, VI, 68), le pape aurait, dans le but d'empêcher des guerres entre les Espagnols et les Portugais, délimité par cette ligne les parties du globe dans lesquelles chacun des deux peuples devait poursuivre ses découvertes, et chercher à établir sa domination (4).

§ 2. — Les commanderies.

393. — « A-t-on jamais rien imaginé de plus horrible et de plus déplorable, dit Las Casas, que ces partages qu'on nomme *Commanderies*, qui assimilent les hommes aux bêtes, et qui en ont fait périr plus de vingt millions sans foi et sans sacrements (1). »

Par les commanderies (*Encomiendos*), on confiait aux colons, à titre de dépôt, un certain nombre d'indigènes, dont ils pouvaient se servir, à condition de leur enseigner la religion chrétienne. A tous les points de vue, les résultats des commanderies furent déplorables. Las Casas ne cessa de signaler leurs inconvénients et de demander leur suppression : mais, ainsi qu'on l'a vu plus haut (n° 389), il ne put obtenir des rois d'Espagne que des demi-mesures ou des ordonnances qui ne furent jamais exécutées.

394. — Le résultat le plus clair des commanderies fut d'éloigner les Indiens du Christianisme. « Il ne semble pas, dit Victoria (n° 458), que la religion chrétienne ait été prêchée à ces barbares dans des conditions telles qu'ils soient tenus d'y adhérer. »

Que pouvaient en effet apprendre aux Indiens des hommes corrompus et ignorants qui ne savaient parfois pas faire leur signe de croix, et ne connaissaient pas eux-mêmes la religion qu'ils étaient chargés d'enseigner, dont la conduite et les mœurs étaient en complète opposition avec la morale chrétienne, qui, au nom de la religion,

(3) Voir à ce sujet : **Bellarmin**, *De Rom. Pontif.*, lib. IV, c. 2 ; — **Suarez**, *De fide*, disp. XVIII, sect. 1, n° 7 ; — **Valentia**, t. III, disp. I, qu. XX, a. 7, ad 2 ; — **Las Casas**, dans **Llorente**, I, p. 186, 212, 289, 392, 399 ; et II, p. 224.

(4) Cette opinion est assez répandue : on a même voulu voir dans la bulle du pape un arbitrage, et on l'a fortement loué de cet acte pontifical. D'autres auteurs ont, un peu légèrement, reproché au pape d'avoir disposé de territoires qui ne lui appartenaient pas. « L'action du souverain pontife, dit M. Nys (*Rev. de droit* « *intern. et de lég. comp.*, 1895, p. 474), ne mérite ni l'excès d'honneur, ni l'in- « dignité qu'on a manifestés à son sujet. Les attaques tombent à faux, les louan- « ges aussi. A une demande de concession, le pape ou plutôt la chancellerie pon- « tificale a répondu par l'octroi d'un diplôme calqué sur des displômes qui « auparavant avaient été fréquemment accordés. »

393. — (1) *Lettre à l'arch. de Tolède*, dans **Llorente**, II, p. 124.

réduisaient les Indiens en esclavage et usaient à leur égard des plus cruels traitements.

395. — Le système des commanderies autorisait les Espagnols à faire travailler les Indiens pour leur compte. En réalité, ils les traitaient comme des esclaves, mais comme des esclaves sans valeur, que l'on pouvait aisément se procurer sans qu'il fût besoin de les acheter, et dont il importait peu dès lors de ménager l'existence. On en fit des bêtes de somme, on les traita comme des animaux, séparant les membres d'une même famille, n'usant à leur égard d'aucun ménagement, ne leur témoignant aucun sentiment d'humanité (1).

On crut pouvoir mettre un terme à ces excès en promulguant des ordonnances qui autorisaient le travail forcé, mais prescrivaient de loger, nourrir et vêtir les travailleurs. Elles n'amenèrent aucun changement, aucune amélioration dans leur situation.

396. — S'il faut en croire Las Casas (**Llorente**, I, p. 21), les cruautés ne prirent un caractère général et public qu'après la mort de la reine Isabelle, survenue vers la fin de l'année 1504. Il semble, en effet, que cette reine donna toujours l'ordre formel de respecter la liberté des Indiens et de les traiter avec justice, et que si les Espagnols agirent autrement, ce fut à son insu. C'est ce que paraissent démontrer les ordres donnés par elle à Christophe Colomb lors de son second voyage aux Indes (**Llorente**, I, p. 394), le mécontentement qu'elle manifesta lors de son retour (voir n° 390) (1), et les dispositions formelles de son testament (**Llorente**, I, 395) (2).

En 1500, elle avait envoyé aux Indes, comme gouverneur, Bobadilla qui, loin de réprimer les abus, comme elle l'en avait chargé, n'avait fait qu'en établir de nouveaux.

395. = (1) On alla jusqu'à soutenir que les Indiens n'étaient pas des hommes, mais des êtres intermédiaires entre l'homme et la bête, et qu'en particulier ils étaient incapables de devenir chrétiens. On chercha même à intéresser à cette abominable thèse des membres de la Cour pontificale : ce qui donna à Paul III l'occasion de flétrir, comme ils le méritaient, ceux qui osaient la soutenir. A la suite d'une lettre que lui avait écrite à ce sujet le Dominicain Julien Garces, en 1536 (dans **Solorzano**, *De Indiarum jure*, II, 8, n° 56), le pape publia, l'année suivante, la bulle « *Veritas ipsa* », par laquelle il dénonçait : « ces ministres du démon qui, poussés par le désir effréné de satisfaire leur avarice, osent affirmer que les Indiens doivent être traités comme des animaux et des brutes, etc. »

Dans une lettre adressée à l'archevêque de Tolède quelques jours auparavant, le pape avait prononcé la peine de l'excommunication contre ceux qui priveraient les Indiens de la liberté ou les dépouilleraient de leurs biens.

396. = (1) Elle avait même songé à faire juger Christophe Colomb, dont la disgrâce, dit Las Casas (**Llorente**, I, 306), aurait été inévitable sans les droits qu'il avait acquis à la reconnaissance publique.

(2) Dans ce dernier document, elle donne une très juste interprétation de la concession faite aux souverains espagnols par la bulle d'Alexandre VI.

Aucun des souverains espagnols qui lui succédèrent n'osa prendre en faveur des Indiens les mesures de justice et de protection qui eussent été nécessaires, ou ne fut capable d'en assurer l'exécution. Ceux de leurs sujets qui revenaient des Indes leur représentaient qu'il ne serait jamais possible de convertir les Indiens si on les laissait libres, attendu qu'ils quittaient les régions occupées par les Espagnols et se réfugiaient dans les forêts ; mais ils se gardaient bien d'ajouter que s'ils agissaient ainsi, c'était pour échapper aux mauvais traitements que leur infligeaient les conquérants.

397. — Parmi les Indiens, s'en trouvaient quelques-uns absolument sauvages, qui habitaient certaines régions, et qu'on appelait Caraïbes. Ils se nourrissaient de chair humaine, et leurs mœurs étaient non seulement primitives, mais féroces. Contre ceux-là, on avait, d'après Victoria (voir n° 471), le droit de se défendre. Mais on persuada aux rois d'Espagne que la servitude était le seul moyen de les rendre sociables. En conséquence, ils autorisèrent à vendre comme esclaves ceux qui auraient été faits prisonniers de guerre. Dès lors, on ne se contenta plus de se défendre contre eux ; on les attaqua et on leur fit la guerre. Puis on chercha à justifier l'emploi des traitements analogues, que l'on faisait subir à des populations de mœurs primitives, mais nullement féroces, en les assimilant aux Caraïbes (**Llorente**, I, 190).

398. — On essaya en particulier de justifier les guerres entreprises contre les Indiens dans de nombreuses régions, en invoquant l'habitude qu'ils avaient de certains crimes contre nature, comme le cannibalisme, la sodomie, l'inceste, etc.

A cela les théologiens répondirent que l'on ne pouvait trouver dans ces faits, si répréhensibles qu'ils fussent, une juste cause de guerre : car les Espagnols n'avaient pas juridiction sur les Indiens ; ils n'étaient pas les victimes de ces crimes et ne pouvaient non plus prétendre agir, soit au nom de l'empereur, soit au nom du pape ; car l'empereur n'est pas le maître du monde entier, et le pape n'a aucune juridiction sur les infidèles (1).

399. — Dans quelques cas, et en particulier lors de la conquête du Mexique (1), la question se présentait sous un aspect un peu différent. Malgré leur civilisation plus avancée et l'organisation sociale et poli-

398. = (1) Voir nos 440 à 449.

399. = (1) A l'occasion de cette conquête, on invoqua comme juste titre de guerre le fait que certaines populations, qui auraient été jusqu'alors victimes des Mexicains, avaient appelé les Espagnols à leur aide : on justifiait ainsi la conquête, seul moyen, disait on, d'assurer à ces populations le bienfait de la paix, à laquelle elles avaient droit. Victoria, qui relate le fait (voir n° 482), ne paraît pas très convaincu de l'excellence de l'argument invoqué.

tique de leur pays, les Mexicains avaient l'habitude des sacrifices humains. On pouvait faire remarquer (2) que les sacrifices humains avaient été pratiqués autrefois par des nations considérées comme civilisées et que, même en admettant qu'ils fussent contraires au droit naturel, ils n'autorisaient pas les Espagnols à punir les Indiens sur lesquels ils n'avaient pas juridiction ; mais n'avaient-ils pas le droit d'intervenir pour défendre et protéger les innocents que l'on sacrifiait aux idoles, même si ces victimes acceptaient volontairement la mort ou demandaient à être immolées, attendu qu'elles n'avaient pas le droit de disposer elles-mêmes de leur existence ? A ceux qui, comme Victoria (voir n° 420), étaient de cet avis, Acosta objectait qu'en réalité le nombre des victimes, même des victimes innocentes, serait beaucoup plus élevé dans une guerre que celui des victimes immolées dans les sacrifices (3). Pour réfuter son objection, il suffisait d'exagérer notablement le nombre de ces dernières : ce que l'on ne manqua pas de faire (4).

400. — On donnait encore cet argument : « Les Indiens sont une nation grossière, servile par sa nature, et par conséquent l'esclave obligée des autres nations plus distinguées, telles que la nation espagnole. »

C'est en ces termes que Soto résumait devant l'assemblée de 1550 (voir n° 389) la thèse par laquelle Sepulveda soutenait que les Indiens étaient naturellement esclaves et, comme tels, incapables de posséder ou d'exercer aucune autorité.

Cette thèse avait été, bien avant lui, soutenue par d'illustres personnages. Elle avait été exposée et défendue par Friaz de Albornoz, évêque et professeur de droit à Mexico, dans un livre qui avait été condamné par l'inquisition comme « contenant des propositions « contraires à l'Evangile ».

Elle avait fait l'objet principal de la discussion qui, en 1519, à Barcelone, avait mis aux prises Las Casas et Juan de Quevedo, évêque du Darien, discussion qui avait tourné à la confusion de ce dernier.

Les défenseurs de cette thèse invoquaient en sa faveur l'autorité d'Aristote. « Il y a, avait dit ce dernier (*I. Polit.*), des hommes esclaves par nature pour lesquels il est préférable d'obéir que de commander. »

Victoria (voir n° 439) et Acosta (1) s'efforçaient de disculper le philosophe : ses paroles, disaient-ils, ne signifient pas qu'il y ait certains hommes nés pour l'esclavage ; mais que, dans une société

(2) Voir **Llorente**, I, 387.
(3) *De prom. Evang.*, lib. II, c. 6.
(4) **Llorente**, I, 386.
400. = (1) *De prom. Evangel.*, lib. III, c.

bien organisée, il est bon que les uns obéissent tandis que les autres commandent.

Las Casas répondait fort justement : « Il ne faut pas oublier que le philosophe était païen ; ce qui prouve qu'il ne faut user de sa doctrine qu'autant qu'elle est d'accord avec notre sainte foi et avec les usages de la religion chrétienne » (2).

401. — Il est juste de le reconnaître ; nul ne soutint jamais que l'on avait le droit d'imposer par la force la religion chrétienne aux Indiens, ni de les obliger par des menaces à se faire baptiser ; mais deux thèses furent successivement soutenues, ayant pour objet de légitimer l'emploi de la force et de la contrainte, dans le but d'amener ou de faciliter leur conversion.

La première, violemment combattue par les Dominicains, lors de leur arrivée en Amérique en 1510, fut défendue, dans la junte réunie par l'ordre du roi l'année suivante à Burgos, par un moine franciscain, Alphonse d'Espinar. Elle se résume ainsi : « Il sera impossible de convertir les Indiens et d'en faire des sociétés organisées et libres, s'ils ne sont pas assujettis au pouvoir des Espagnols, soit comme esclaves, soit comme *navorias* (1), soit comme sujets de commanderies, et cela pendant deux ou trois générations successives. »

La junte se prononça contre cette opinion, mais ne changea rien en réalité au fond du système : on interdit l'esclavage en principe ; on le maintint en fait en autorisant les commanderies.

Quelques années plus tard, une autre thèse se fit jour et eut comme défenseur Sepulveda.

La prédication de l'Evangile, disait-il, et la conversion des Indiens ne peuvent se faire convenablement, c'est-à-dire sans grandes difficultés, si l'on n'a pas auparavant soumis ces peuples en les combattant.

Toute l'œuvre de Victoria, son « *De jure belli* » comme son « *De Indis* », proteste contre une telle proposition, qui est en contradiction évidente avec le principe : « *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* »

Las Casas et Acosta s'employèrent aussi à la combattre : « Est-ce « que depuis 14 siècles, écrit ce dernier (2), l'Eglise a jamais agi de « la sorte ? En savons-nous plus long à ce sujet que nos ancêtres ? » Citant comme exemple les résultats obtenus dans certaines régions par de simples religieux, il affirmait qu'il eût été facile de convertir les Indiens si on leur avait donné l'exemple des bonnes mœurs.

(2) Llorente, I, 263.

401. = (1) Le mot « navorias » désigne une classe intermédiaire entre l'esclave et le domestique libre.

(2) *De prom. Evang.*, lib. II, cap. IV.

§ 3. — Des droits des Espagnols.

402. — Mais s'il était facile de dire ce qui, d'après les règles de la morale chrétienne et du droit canonique, était interdit aux Espagnols, il était peut-être moins aisé de définir ce qui leur était permis, de donner les raisons d'être et les limites de leurs droits.

Quelques auteurs l'ont essayé : il serait aussi injuste de ne pas tenir compte de ce qu'a écrit Acosta à ce sujet que de ne pas reconnaître en cette matière la supériorité de Victoria sur tous les auteurs de son temps.

Les droits des Espagnols dérivent, soit de leur qualité d'*hommes*, soit de leur qualité de *chrétiens*.

403. — Sur le premier point, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au paragraphe 3 du *De Indis* (voir n°s 465 à 472). Nous avons indiqué dans des notes les passages de l'ouvrage d'Acosta dans lesquels il traite les mêmes questions. Il est d'ailleurs complètement d'accord avec Victoria.

404. — En ce qui concerne les droits des Espagnols comme chrétiens, Victoria, d'accord avec Acosta et les autres théologiens, les définit de la manière suivante. — Ces droits découlent de deux principes :

1° Les chrétiens ont non seulement le droit, mais le devoir de répandre l'Evangile (1) ; nul ne peut légitimement s'opposer à l'accomplissement de leur mission.

2° Nul ne peut être forcé de croire à la religion chrétienne et de la pratiquer : on n'a jamais le droit d'employer dans ce but la force ou la violence. D'où les propositions suivantes :

1° Les Espagnols ont le droit de prêcher l'Evangile ;

2° Ils ont le droit de protéger les chrétiens, et en particulier les prédicateurs ;

3° Enfin, si une bonne partie des Indiens s'étaient convertis, le pape pourrait, sur leur demande ou de sa propre autorité, déposer leurs chefs et leur donner des princes chrétiens, tout au moins dans le cas où il serait à craindre que, sous la domination de princes infidèles, ils tombassent dans l'apostasie.

405. — Si les Indiens s'opposent à l'exercice des droits qui résultent pour les Espagnols, soit de leur qualité d'hommes, soit de leur qualité de chrétiens, il peut y avoir juste guerre.

Mais une remarque importante s'impose à ce sujet.

404. = (1) Cela découle du précepte : « Allez, enseignez toutes les nations. » (**Matt.**, cap. ult.).

Victoria ne dit aucunement que toutes les fois que les Indiens s'opposeront à l'exercice de l'un de ces droits, il y aura nécessairement et toujours juste guerre. Ainsi qu'il le dit dans le « *De jure belli* » (qui forme, il est opportun de le rappeler ici, la suite naturelle, le complément du « *De Indis* ») (1), s'il ne peut pas y avoir de juste guerre sans violation d'un droit, toute violation d'un droit n'est pas une cause suffisante, ni par conséquent juste, de guerre : et d'autre part si la cause juste est une condition nécessaire, elle n'est pas à elle seule une condition suffisante pour qu'une guerre soit juste.

Victoria indique donc cinq cas dans lesquels la guerre pourrait être à juste titre déclarée aux Indiens, c'est-à-dire cinq cas en dehors desquels la guerre serait certainement injuste (2).

1° Un premier cas est celui où les Indiens empêcheraient les Espagnols d'exercer les droits qu'ils possèdent en vertu du droit des gens (voir n° 472) ;

2° Ou en vertu de leur qualité de chrétiens, comme par exemple de prêcher l'Evangile.

Mais encore faut-il, en vertu des principes généraux du droit de guerre, tels qu'ils sont en particulier indiqués dans le « *De jure belli* », que les Indiens soient coupables en empêchant les Espagnols d'exercer leurs droits ; car, s'ils étaient innocents, il ne serait pas permis de les tuer.

C'est ce qui faisait dire à Las Casas (**Llorente**, I, 348), que l'on n'a pas le droit de déclarer la guerre à un peuple qui s'oppose à la prédication de l'Evangile, s'il ignore ce qu'est cette nouvelle religion qu'on lui présente, ou s'il peut de bonne foi croire, par exemple, que les prédicateurs sont des espions envoyés pour faciliter à des futurs conquérants les moyens de l'envahir.

3° et 4° Un troisième et un quatrième cas de guerre juste pourraient être ceux où les guerres seraient entreprises pour défendre des innocents, Indiens convertis au christianisme, que l'on voudrait mettre à mort pour ce fait, ou innocents que l'on immolerait aux idoles.

5° Enfin, si sans avoir été aucunement provoqués par eux, les Indiens se conduisaient en ennemis vis-à-vis des Espagnols, ceux-ci auraient le droit non seulement de se défendre, mais même de les punir, et de les soumettre, si c'était le seul moyen pour eux d'obtenir et d'assurer la paix.

406. — Les Espagnols peuvent-ils agir en alléguant qu'ils ont le

405. = (1) Le « *De Jure belli* » porte aussi le titre de « *De Indis, relectio posterior* ».

(2) **Acosta** examine (*De prom. Ev.*, lib. II, cap. XV) les cas où l'on pourrait légitimement faire la guerre aux barbares.

droit de prendre la tutelle de peuples enfants? La tutelle, dit Solorzano, a été imaginée pour permettre que des hommes libres, incapables par suite de leur âge ou de leur manque de raison de se défendre ou de se gouverner eux-mêmes, soient défendus ou gouvernés par d'autres, plus âgés ou plus raisonnables (1).

Ce droit — ou ce devoir — de tutelle n'existe-t-il pas entre les nations? Ne peuvent-elles, ou ne doivent-elles pas l'exercer vis-à-vis de peuples barbares et ignorants, incapables de se conduire eux-mêmes, et assimilables à des enfants?

Acosta semble de cet avis : d'après lui, le droit naturel et les lois de la charité permettraient, même en employant la force, s'il était nécessaire, d'obliger un tel peuple à se donner des chefs convenables, ou si cela n'était pas possible, de se charger de l'administration d'un tel pays (2).

Tout au moins, dit fort bien Las Casas (3), n'avait-on pas le droit de confier l'exercice d'une telle tutelle à des commandeurs dont l'intérêt personnel se trouvait en opposition avec celui des pupilles qu'on leur confiait.

Victoria trouve la question si délicate qu'il préfère ne pas se prononcer à ce sujet. Il est possible, dit-il, que ce soit un devoir de charité que d'aider de tels peuples à se gouverner ; mais il faut le faire uniquement dans leur intérêt et non dans le sien propre : or il est fort douteux que ce soit dans un tel esprit que les Espagnols se sont ingérés dans l'administration des Indes (4).

407. — Ainsi qu'on l'a vu plus haut, les discussions relatives aux droits des Espagnols ne furent soulevées que dix-huit ans après la découverte du Nouveau-Monde : il était déjà bien tard pour modifier des habitudes prises et combattre, au nom de la morale, des abus dont profitaient ceux qui disposaient de la force.

Durant quarante années, ceux qui, comme Victoria, représentaient en Espagne l'enseignement de l'Eglise et la doctrine chrétienne, aidés par des hommes de cœur et d'énergie comme Las Casas, luttèrent contre une coalition d'intérêts qui devait, en présence de l'attitude faible et hésitante du pouvoir royal, infailliblement triompher.

L'assemblée de 1550 paraît marquer l'époque à partir de laquelle ce triomphe fut assuré.

D'ailleurs, au fur et à mesure que les années s'écoulaient, les situations, plus ou moins légitimement acquises, se consolidaient ; le

406. = (1) *De Ind. jure*, lib. II, IX, 39.
(2) *De prom. Evang.*, lib. II, IV, 4.
(3) Llorente, I, p. 194.
(4) Voir n° 483.

retour à un autre état de choses devenait plus difficile, en même temps qu'augmentait le nombre de ceux dont l'intérêt était opposé à ce retour.

On en vint à invoquer une sorte de prescription ; on chercha à déclarer la discussion close ; on prétendit qu'il n'était pas convenable de rouvrir un débat déjà ancien, au sujet duquel les rois catholiques avaient pris des décisions après s'être entourés des avis les plus sérieux.

Déjà du temps de Victoria, on invoquait ce dernier argument, ainsi qu'on peut le voir dans les premiers chapitres de son ouvrage.

Chapitre II

Des Indiens (1)

Première Section

Préambule.

408. — *Exposé général.* — « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Ce passage du dernier chapitre de l'Evangile de saint Mathieu soulève la question suivante :

Est-il permis de baptiser les enfants des infidèles, malgré la volonté de leurs parents ?

Cette question a été traitée par le maître des Sentences (2) et par saint Thomas (3) ; mais elle a été reprise et remise en discussion à l'occasion de ces barbares du Nouveau-Monde que l'on appelle communément « Indiens », et qui, inconnus jusqu'alors de notre monde, tombèrent, il y a quarante ans, au pouvoir des Espagnols.

La discussion que nous entreprenons à leur sujet, comprendra trois parties (4) :

Dans la première, nous examinerons en vertu de quels droits les Espagnols ont imposé leur domination aux barbares ;

408. = (1) Les notes marquées d'un astérisque sont de Victoria lui-même.
(2) *IV, Distinction 4.
(3) *2. 2, qu. 10, art. 12, et 3, qu. 68, art. 10.
(4) Comme on le verra, Victoria n'a pas suivi ce plan dans son traité.

Dans la seconde, quel est le pouvoir des princes espagnols à leur égard, au point de vue temporel et civil ;

Dans la troisième, quel est le pouvoir de ces mêmes princes et quel est celui de l'Eglise à leur égard, en ce qui concerne les choses spirituelles et religieuses. Nous répondrons de la sorte à la question soulevée.

409. — *Objection préliminaire* (1). — Au sujet de la première partie, on commence par objecter que toute cette discussion est inutile et oiseuse, non seulement parmi nous, théologiens, à qui l'on dénie le droit, s'il n'y a rien à reprendre dans la manière dont les Indiens sont gouvernés, de discuter ou d'élever des doutes à ce sujet, et s'il y a quelque chose de mauvais dans leur gouvernement, de le corriger ; mais même chez ceux qui ont la charge d'administrer ces pays et de s'occuper de ces questions.

1° D'abord, dit-on, ni les princes espagnols, ni leurs conseillers attitrés ne sont tenus de remettre en question, ni d'abandonner des droits et des titres au sujet desquels il y a eu déjà autrefois des délibérations et des décisions prises, surtout quand il s'agit de biens que les princes occupent de bonne foi et alors qu'ils en sont les paisibles possesseurs. Car, comme le dit Aristote (2), si l'on remet toujours les choses en discussion, on n'en finira jamais ; jamais les princes et leurs conseillers ne pourront être tranquilles et sans inquiétudes de conscience ; s'il fallait rechercher depuis l'origine les titres qu'ils ont au gouvernement, ils ne pourraient jamais rien considérer comme définitivement acquis.

2° Ensuite, ajoute-t-on, les princes espagnols, qui les premiers se sont emparés de ces pays, c'est-à-dire Ferdinand et Isabelle, étaient des princes très chrétiens, et l'empereur Charles Quint est un prince à la fois très juste et très religieux ; il n'est pas admissible qu'ils n'aient pas étudié et examiné avec le plus grand soin tout ce qui intéressait la sécurité de leur situation et de leur conscience, surtout dans une question de cette importance ; il semble donc non seulement superflu, mais même téméraire de discuter sur de tels sujets : c'est chercher un nœud dans un jonc (3) et l'iniquité dans la maison du juste.

410. — *Réfutation de l'objection.* — Pour répondre à cette objection, il faut considérer ce que dit Aristote (1) : de même que les choses impossibles ou nécessaires ne sont pas un objet de discussion

409. = (1) Voir n° 407.
(2) *Aristote, *Ethic.*, 3.
(3) C'est à-dire chercher des difficultés où il n'y en a pas ; car le jonc n'a pas de nœuds.
410. = (1) *Aristote, *Ethic.*, 3.

ou de consultation ; de même, il n'y a pas de discussion morale au sujet des choses dont la légitimité et l'honnêteté sont certaines et connues, ni, inversement, au sujet de celles qui sont manifestement illégitimes et déshonnêtes. Aucun homme raisonnable, en effet, ne demandera si l'on doit dans la vie être tempérant, courageux, juste, ou commettre des injustices et des actions honteuses ; si l'on doit honorer ses parents, ou s'il faut être adultère, parjure, etc. Certes, ce ne serait pas là une demande chrétienne ; tandis que lorsqu'on se propose de faire une chose et qu'il y a vraiment lieu de douter si elle est bonne ou mauvaise, juste ou injuste, il faut étudier la question, consulter, et ne pas agir témérairement, avant d'avoir recherché et constaté ce qui est permis et ce qui ne l'est pas. Il y a des choses qui, suivant qu'on les regarde d'un côté ou d'un autre, ont l'apparence du bien ou l'apparence du mal ; cela se présente souvent quand il s'agit d'échanges, de contrats, et d'affaires. Et dans tous les cas de ce genre, si celui qui agit le fait sans s'être enquis et assuré comme il convient de la légitimité de son action, il commet une faute et n'est pas excusable pour cause d'ignorance, même quand l'acte qu'il accomplit serait licite en lui même... »

[Victoria développe longuement ce principe, l'appuie sur des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, réfute une opinion contraire du cardinal Cajétan, et conclut ainsi sa discussion :]

De tout ce qui précède, résultent trois propositions :

411. — *Première proposition.* Dans les cas douteux, on est tenu de consulter ceux qui sont chargés d'instruire les autres : autrement, on n'est pas en sûreté de conscience, que les doutes portent sur une chose licite ou illicite en elle-même.

412. — *Seconde proposition.* Si, après que l'on a consulté les sages sur un cas douteux, il a été déclaré par eux qu'une chose est illicite, il faut suivre leur avis, et celui qui ferait le contraire ne serait pas excusable, même si d'ailleurs la chose était permise.

413. — *Troisième proposition.* Si, après que l'on a consulté les sages sur un cas douteux, il a été déclaré par eux qu'une chose est licite, celui qui suit leur avis est en sûreté de conscience, même si d'ailleurs la chose était défendue.

414. — *Application de ces règles à la question soulevée.* — Mais, pour en revenir à la question soulevée à propos des affaires des Indes, elles ne sont pas à ce point évidemment injustes que l'on ne puisse discuter leur justice ; ni d'autre part, à ce point évidemment justes que l'on ne puisse douter de leur injustice : suivant qu'on les regarde d'un côté ou d'un autre, elles paraissent sous des aspects différents. Car tout d'abord, on voit toutes ces affaires administrées par des hommes de bien qui sont également des hommes instruits ; et alors on est tenté de croire que tout se passe suivant le droit et la justice.

Mais ensuite on entend dire que l'on a tué tant d'hommes, dépouillé tant d'innocents, troublé dans leur possession et privé de leur domaine tant de propriétaires, que l'on ne peut s'empêcher de se demander si tout cela s'est fait avec ou sans droit.

Par conséquent, une discussion à ce sujet ne paraît aucunement superflue, et c'est là une réponse suffisante à l'objection présentée.

Et d'ailleurs, n'y aurait-il aucun doute soulevé dans toute cette question, serait-ce une nouveauté qu'une discussion théologique au sujet d'une chose certaine? Ne disputons-nous pas sur l'Incarnation et autres articles de foi? Les discussions théologiques n'ont pas toujours pour but de résoudre une difficulté ; bien souvent, elles ont pour objet de démontrer des vérités, c'est-à-dire de donner, non une consultation, mais un enseignement.

Que si quelqu'un venait dire : « Il est vrai qu'il y a eu autrefois des doutes qui se sont élevés à ce sujet ; mais la question a été étudiée et résolue par des sages, et c'est d'après leur avis que les Indes sont actuellement administrées ; il n'est donc pas besoin d'un nouvel examen », nous répondrions :

1° S'il en est ainsi, que Dieu soit béni : notre discussion ne fait de tort à personne, et je ne tiens pas, pour ma part, à soulever de nouvelles querelles.

2° Je prétends que cette question ne regarde pas les jurisconsultes, ou du moins qu'elle ne les regarde pas seuls. Car ces barbares, comme je le ferai voir, ne nous sont pas assujettis en raison du droit humain : ce qui les concerne ne doit donc pas être discuté au point de vue des lois humaines, mais bien des lois divines ; or, les jurisconsultes ne sont pas suffisamment au courant de celles-ci pour pouvoir par eux-mêmes décider de semblables questions. Et je ne suis pas certain que pour discuter et définir cette question, on ait fait appel à des théologiens dignes d'être écoutés en une matière de telle importance.

Comme il s'agit du for intérieur, c'est aux prêtres, c'est-à-dire à l'Église, de prononcer : il est ordonné au roi, dans le *Deutéronome* (1), de recevoir une copie de la Loi de la main du prêtre.

3° En admettant que l'ensemble de l'affaire soit suffisamment examiné et certain, ne peut-il pas, dans une question de cette importance, se présenter quelques doutes particuliers, qui méritent d'être discutés?

C'est pourquoi je considère que ce n'est pas une chose oiseuse et inutile, mais une œuvre de grande valeur que je ferais, si je pouvais traiter cette question comme elle mérite de l'être.

414. — (1) *Deut.*, 17.

QUESTION PRINCIPALE

Du Dominium chez les Indiens.

Pour revenir au sujet et procéder avec ordre, la première question à se poser est celle-ci :

Ces barbares étaient-ils, avant l'arrivée des Espagnols, de véritables maîtres, tant au point de vue privé qu'au point de vue public ? C'est-à-dire : Etaient-ils véritablement propriétaires de leurs biens particuliers et de leurs possessions, et y avait-il parmi eux de véritables princes ayant le droit de commander aux autres ?

415. — *Premier argument négatif : Les Indiens sont des esclaves.* — On soutient que non. Car les esclaves, dit-on, n'ont pas la propriété des choses : l'esclave ne peut rien avoir à lui (1) ; et ce qu'il acquiert, il l'acquiert pour son maître (2). Or, ces barbares sont des esclaves (3) ; en voici la preuve :

Comme Aristote l'a très bien et très exactement enseigné (4), il y a des hommes qui sont esclaves par nature, c'est-à-dire pour lesquels il est meilleur de servir que de commander : ce sont ceux dont la raison est capable de comprendre ce qui est juste, mais est insuffisante pour qu'ils se dirigent eux-mêmes et dont la force réside plutôt dans le corps que dans l'âme. Assurément, s'il y a des hommes de cette catégorie, ce sont bien ces barbares, qui en réalité paraissent peu différer des animaux, et sont tout à fait incapables de se conduire : aussi, sans aucun doute, vaut-il mieux pour eux être dirigés par d'autres que de se diriger eux-mêmes.

Aristote dit qu'il est naturellement juste que de tels hommes soient esclaves : ils ne peuvent donc pas être propriétaires. Et peu importe qu'avant l'arrivée des Espagnols, ils n'eussent pas d'autres maîtres : car il n'est pas inadmissible qu'il y ait des esclaves sans maîtres, comme on le voit dans la glose (5). La loi même a expressément visé le cas où un esclave a été abandonné par son maître et

415. = (1) **Institut.* : Per quas perso. nob. acquirere liceat, § *item vobis* ; ff. De acquirenda hereditate § *Placet* [c'est-à-dire *Inst.*, II, 9, § 3 ; et Dig., XXIX, 2, fr. 79].

(2) **Institut*, De his qui sunt sui vel ali. jur., § *nam apud omnes* [= I, 8, § 1].

(3) Voir sur cette question : **Sepulveda**, Résumé de son livre « *Democrates secundus* », dans la préface de ses *Œuvres* publiées par l'Académie de Madrid en 1780, et « *Apologia pro libro de belli justis causis* » (1re réponse) ; — **Soto**, Assemblée de 1550, résumé de la discussion (**Llorente**, I, p. 338) ; — **Solorzano**, *De Ind. jure*, lib. II, cap. VII, VIII et IX ; — **J. de Acosta**, *De prom. Evang.*, liv. II, cap. 3 et 5.

(4) **Aristote**, *Polit.*, 1.

(5) **Gloss.* l. *si usufructum*, De Liberali causa [= Dig., XL, 12, fr. 23].

n'est possédé par personne ; n'importe qui, dit-elle, peut alors s'en emparer (6). Si donc les Indiens étaient esclaves, les Espagnols ont pu s'en emparer.

416. — *Argument contraire* (1). — Mais on peut répondre qu'ils étaient en paisible possession des choses tant à titre privé qu'à titre public : ils doivent donc absolument (jusqu'à preuve contraire) être considérés comme des propriétaires, et ne doivent pas être pour le motif ci-dessus troublés dans leur possession.

Pour la solution de cette question, je ne veux pas rappeler toutes les propositions qui nous viennent des docteurs sur la définition du domaine. Je les ai d'ailleurs largement reproduites quand j'ai traité de la restitution (2). Je les laisse donc de côté, de peur qu'elles me fassent omettre des choses plus nécessaires. Ce qu'il faut remarquer, c'est que si les barbares n'avaient pas le domaine, la seule raison que l'on pourrait en donner, c'est qu'ils sont pécheurs, ou qu'ils sont infidèles, ou qu'ils sont dépourvus de raison et insensés.

417. — *Second argument négatif : Les Indiens sont en état de péché mortel.* — Il s'est, en effet, trouvé des hommes pour soutenir que le titre de la propriété, c'est la *grâce* et que par conséquent les pécheurs, du moins en état de péché mortel, ne peuvent avoir de propriété sur aucune chose. Ce fut l'erreur des pauvres de Lyon ou Vaudois, et plus tard de Jean Wiclef. Parmi les erreurs de ce dernier, que condamna le concile de Constance, se trouve la suivante : « Nul n'a la propriété civile s'il est en état de péché mortel (1). »

C'était également l'opinion d'Armachanus (2), qui la soutenait en disant qu'une telle propriété était réprouvée de Dieu : « Ils ont régné, mais non par moi ; des princes ont existé, mais je ne les ai pas connus (3) » ; car : « Ils se sont fait des idoles d'or et d'argent « et c'est pourquoi ils ont péri (4). » Par conséquent, disait-il, devant Dieu, ils n'ont pas la juste propriété.

Il est certain que toute propriété provient de l'autorité divine, puisque Dieu est le créateur de toutes choses et que nul ne peut avoir de propriété que celui à qui Dieu l'a donnée. Il n'est pas admissible

(6) **Id.* l. *quod servus*, De servorum stipulatione [= Dig., XLV, 3, fr. 36].

416. = (1) La réponse au premier argument négatif : Les Indiens sont des esclaves, se trouve en réalité à la fin de la *première section* du traité (nº 439).

(2) **De restitutione*, 4, Distinct. 15, et aussi 1. 2, qu. 62.

417. = (1) « Nullus est dominus civilis, dum est in peccato mortali. »

(2) *Lib. 10, *de quæst. Arm.*, c. 4 ; et in dialogo : *Defensorium pacis*, Adversus quem scripsit Wald, tom. I, de antiq., lib. 3, c. 82 et 83 ; tom. II, c. 3. — *Armachanus*, c'est Richard Fitzralph, archev. d'Armagh, mort en 1360.

(3) Ipsi regnaverunt, et non ex me ; principes existerunt, et non cognovi (**Osée**, 8).

(4) Argentum et aurum suum fecerunt sibi idola, ut interirent, etc.

qu'Il la donne à ceux qui lui désobéissent et qui transgressent ses préceptes : de même les princes de la terre ne donnent pas leurs biens, leurs domaines, ou leurs camps à leurs sujets rebelles, et s'ils les leur ont donnés, ils les leur enlèvent. Par les choses humaines, nous devons juger les choses divines (5) : par conséquent, Dieu ne donne pas la propriété à ceux qui refusent de lui obéir : c'est en vertu de ce principe qu'Il a parfois enlevé aux princes la souveraineté, comme il l'a fait à Saül (6), à Nabuchodonosor, et à Balthasar (7). D'autre part, il est dit dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance, afin qu'il commande aux poissons de la mer, « etc. (8). » On voit par là que la propriété a pour base la ressemblance avec Dieu ; or elle n'existe pas dans le pécheur : donc il n'a pas la propriété. Ensuite le pécheur commet un crime de lèse-majesté : il mérite donc de perdre la propriété ; c'est pourquoi saint Augustin dit que le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange. Enfin le Seigneur avait donné à nos premiers parents la propriété du paradis terrestre, et à cause de leur péché, il la leur a retirée (9).

A la vérité, il semble qu'il y ait, tant chez Wicleff que chez Armachanus une certaine confusion et qu'ils aient plutôt eu en vue le domaine supérieur qui est celui des princes. Mais comme leurs arguments sont relatifs à tous les domaines, on peut croire qu ils ont voulu parler de tous d'une manière générale : c'est dans ce sens que Conrad a interprété leur opinion (10), et cela est vraisemblable d'après ce que dit Armachanus. Si l'on admet cette théorie, on pourrait dire que les barbares n'avaient aucune propriété, parce qu'ils étaient toujours en état de péché mortel.

418. — *Réponse au second argument négatif.* — Mais à cette opinion, il faut opposer la *proposition* suivante :

Le péché mortel n'empêche pas le domaine civil, la véritable propriété.

1° Si le pécheur n'a pas le domaine civil, duquel on paraît parler, il n'a pas non plus le domaine naturel. Or, cette assertion est fausse : donc la première l'est aussi.

Le domaine naturel, en effet, est un don de Dieu, comme le domaine civil : même davantage ; car le domaine civil procède du droit humain. Donc, si par suite de l'offense faite à Dieu, l'homme perdait le

(5) **Ad Rom.*, 1.
(6) **I Reg.*, 15 et 16.
(7) **Daniel*, 4 et 5.
(8) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ut præsit piscibus maris, etc. (*Gen.*, 1).
(9) **Genes.*, 1.
(10) Lib. I, qu. 7.

domaine civil, il perdrait pour la même raison le domaine naturel : mais cela n'est pas, car il ne perd pas le domaine sur ses propres actes, ni sur sa personne, attendu qu'il est permis à un pécheur de défendre sa vie.

2° L'Ecriture sainte donne fréquemment le nom de rois à des hommes qui étaient des pécheurs, comme Salomon, Achab, et bien d'autres ; or, on ne peut être roi sans avoir de domaine.

3° On peut retourner contre ceux qui l'invoquent l'argument tiré de ce que l'homme est fait à l'image de Dieu : car il est ainsi par nature, c'est-à-dire par ses facultés raisonnables, et cela ne se perd pas par le péché mortel.

4° David appelait Saül son « seigneur et son roi », à l'époque même où il le persécutait (1), et David lui-même ne perdit pas son royaume, bien qu'il ait parfois commis des fautes graves.

5° Il est dit dans la *Genèse* : « Le sceptre ne sortira pas de la « maison de Juda, ni le prince de sa postérité, jusqu'à ce que vienne « celui qui doit être envoyé (2) », et cependant il y eut beaucoup de mauvais rois.

6° Le pouvoir spirituel ne se perd pas par le péché mortel, ni par conséquent le pouvoir civil, qui est bien moins que le pouvoir spirituel fondé sur la grâce : car, Wicleff le nie, mais Armachanus le reconnaît, il est certain qu'un mauvais prêtre consacre l'Eucharistie et qu'un mauvais évêque consacre des prêtres.

7° Il n'est absolument pas vraisemblable, alors qu'il est dit d'obéir aux princes (3) — saint Pierre a dit : « Obéissez à vos maîtres non seulement à ceux qui sont bons, mais aussi à ceux qui sont exigeants » (4) — et de ne pas prendre le bien d'autrui, que Dieu ait voulu laisser aussi incertaine la question de savoir quels sont les vrais princes et les vrais maîtres.

8° En somme, c'est une hérésie manifeste ; Dieu, qui fait lever son soleil sur les bons comme sur les méchants, et qui répand la pluie sur les terres des justes comme sur celles des injustes, a donné les biens temporels aux uns comme aux autres ; et si nous discutons cette question, ce n'est pas qu'elle soit douteuse, mais pour apprendre par cet exemple d'une hérésie aussi folle à juger tous les hérétiques.

419. — *Troisième argument négatif : Les Indiens sont des infidèles.* — Il reste à savoir si du moins on perd la propriété par suite de l'infidélité.

418. = (1) **I Reg.*, 16 et aliis locis.

(2) Non auferetur sceptrum de Juda, nec dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est (*Genes.*, n. 9).

(3) **Ad Rom.*, 13.

(4) Obedite praepositis vestris, non tantum bonis, sed etiam discolis (*Pet.*, 2).

On peut le soutenir ; car les hérétiques ne peuvent posséder : donc les autres infidèles non plus ; il ne semble pas, en effet, que leur condition soit meilleure que celle des hérétiques ; or, les biens des hérétiques sont confisqués de plein droit (1). A cela je réponds par diverses propositions :

420. — *Réponse au troisième argument négatif : première proposition.* — L'infidélité n'est pas un obstacle à ce que l'on soit vraiment maître. C'est l'opinion de saint Thomas (1) ; et on peut le prouver.

1° L'Ecriture sainte donne le nom de rois à certains infidèles, comme Sennachérib, Pharaon, et plusieurs autres.

2° La haine de Dieu est une faute plus grave que l'infidélité ; or elle n'enlève pas la propriété.

3° Saint Paul (2) et saint Pierre (3) ordonnent d'obéir aux princes qui, à leur époque, étaient tous infidèles : ils ordonnent de même aux esclaves d'obéir à leurs maîtres.

4° Tobie ordonna de restituer aux Gentils un bouc qui leur avait été enlevé (4), parce que c'était une chose volée : ce qui n'aurait pu être s'ils n'avaient pas eu la propriété. De même, Joseph rendit toute la terre d'Egypte tributaire de Pharaon qui était infidèle (5).

5° L'infidélité, dit saint Thomas, ne supprime ni le droit naturel, ni le droit humain : or, le domaine est de droit naturel ou de droit humain ; donc on ne le perd pas par l'infidélité.

C'est donc là une erreur manifeste, comme la précédente. Il en résulte qu'il est défendu de prendre aux Juifs, aux Sarrasins, ou aux autres infidèles, les biens qu'ils possèdent, pour cette seule raison qu'ils sont infidèles. C'est un vol, une rapine, tout autant que lorsqu'il s'agit de chrétiens.

421. — *Digression au sujet des hérétiques : deuxième proposition* (1). — Mais comme il y a une difficulté particulière au sujet des hérétiques, voici une seconde proposition :

Si l'on se place uniquement au point de vue du droit *divin*, l'hérétique ne perd pas la propriété de ses biens. C'est là une chose connue, et que tout le monde admet.

Comme la perte des biens est une peine, et que la loi divine ne prévoit aucune peine dans ce cas, il est certain que si l'on se place uniquement au point de vue du droit divin, la propriété des biens ne

419. = (1) *Canon *cum secundum*, de hœret., lib. 6 [= *Sextus*, V, 2, canon 19].
420. = (1)* 2. 2, qu. 10, art. 12.
(2) **Ad Rom.*, 13.
(3) **I Pet.*, 2.
(4) **Tob.*, 2.
(5) **Genèse*, 47.
421. = (1) Cette longue digression finit au n° 428.

se perd pas par suite de l'hérésie. D'ailleurs cette proposition découle de la précédente ; car si l'on ne perd pas la propriété à cause de l'infidélité, on ne la perd pas davantage à cause de l'hérésie, puisque le droit divin n'a rien indiqué de spécial à ce sujet.

En est-il de même au point de vue du droit *humain* ? Conrad (2) à la vérité paraît croire que l'hérétique perd la propriété de ses biens « *ipso facto* » ; et que, en conscience, le domaine lui échappe. Il en conclut qu'il ne peut aliéner ses biens, et que, s'il le fait, l'aliénation n'est pas valable. Il cite comme preuve un canon dans lequel le pape déclare que, à l'occasion de certains crimes prévus par les lois, les auteurs du délit perdent « *ipso facto* » la propriété de leurs biens, et le pape dit qu'il en est ainsi pour le crime d'hérésie (3). Joannès Andreas semble du même avis (4), et on pourrait croire qu'il en est ainsi, d'après le canon « sur les hérétiques » (5), qui interdit aux hérétiques la vente, la donation, et tout contrat relatif à leurs biens. Les lois en effet obligent en conscience (6).

422. — *Troisième proposition.* — Mais pour éclaircir la question, voici une troisième proposition :

L'hérétique, à partir du jour où son crime est consommé, encourt la confiscation de ses biens.

C'est l'avis général des docteurs, confirmé par différents textes (1).

423. — *Quatrième proposition.* — Néanmoins, bien que le crime soit évident, le fisc n'a pas le droit de s'emparer des biens des hérétiques avant leur condamnation. C'est encore une chose admise par tout le monde et confirmée par les canons (1). Il serait, en effet, contraire au droit divin et au droit naturel d'exécuter la peine avant que la condamnation soit prononcée.

424. — *Première conséquence de la troisième proposition.* — Une première conséquence de la troisième proposition, c'est que lorsque la condamnation est prononcée même après décès, la confiscation remonte rétroactivement au jour du crime, et ceci dans tous les cas. Tout le monde est encore d'accord sur ce point (1).

425. — *Seconde conséquence de la troisième proposition.* — Une

(2) *Lib. 1, qu. 7, 2 et 3.
(3) *Can. *cum secundum leges* [= *Sextus*, *loc. cit.*].
(4) *Can. *cum secundum leges* [*ibid.*].
(5) *L. 4, Code, *de Hæreticis* [= *Code de Just.*, I, 5, loi 4, § 3].
(6) ***Saint Thomas**, 1. 2, qu. 96, art. 4. [Il faut ajouter : à la condition de n'être pas contraires à la loi de Dieu. E. Ch.].

422. = (1) *Direct. lib. 3, tit. 9. *Summa Baptistana*, v° absol., § 17. — Can. *cum secundum leges* [= *Sextus*, V, 2, canon 19] ; — Loi 4, Code, De hœreticis [*Code Just.*, I, 5, loi 4, § 3].
423. = (1) *Can. *cum secundum leges* [= *Sextus*, *loc. cit.*].
424. = (1) *Particulariter *Panorm.*, in. c. de hœreticis.

seconde conséquence de la même proposition, c'est que les ventes, les donations, et toutes autres aliénations des biens ne sont pas valables à dater du jour où le crime a été accompli.

Aussi, une fois la condamnation prononcée, le fisc annule toutes ces opérations et s'empare des biens, même sans rendre aux acheteurs le prix qu'ils ont payé. Ceci aussi est admis par tout le monde (1).

426. — *Cinquième proposition.* — Néanmoins l'hérétique est en conscience maître de ses biens jusqu'à la condamnation (1). En voici différentes preuves :

1° Etre privé en conscience de quelque chose, c'est en soi une peine, qui ne peut en aucune façon être infligée avant la condamnation : je ne crois même pas que le droit humain puisse le faire.

2° C'est de la même manière que sont confisqués (2) *ipso facto* les biens en cas de mariage incestueux (3). De même dans certains cas où la femme enlevée épouse son ravisseur (4), ou si un importateur de marchandises étrangères ne paie pas les droits habituels, les biens sont confisqués *ipso facto.* Il en est encore de même quand on exporte des objets prohibés, comme des armes, des épées pour les Sarrasins (5).

Or, le pape a dit (6) qu'il voulait que la confiscation pour cause d'hérésie se fasse dans les mêmes conditions que pour les cas précités ; et nul ne nie que l'incestueux, le ravisseur, celui qui livre des armes aux Sarrasins, et celui qui ne paie pas les droits, demeurent en conscience propriétaires de leurs biens ; pourquoi en serait-il autrement des hérétiques ? Conrad lui-même parle dans les mêmes termes de ces cas et de celui de l'hérétique, et ce serait trop sévère d'obliger un homme qui se serait amendé d'une hérésie à remettre ses biens au fisc.

427. — *Trois conséquences de la cinquième proposition.* — De cette proposition découlent diverses conséquences :

1° Un hérétique peut vivre des biens qui lui appartiennent.

2° Il peut les transférer à titre gracieux, par exemple en en faisant donation.

3° Mais il ne peut les céder à titre onéreux, les vendre par exemple, ni les donner en dot, s'il est exposé à être traduit en juge-

425. = (1) *D. 1. 4, Can. *de hæreticis* ; — *Panorm.*, ubi *suprà.*

426. = (1) *Conrad, *Dir.*, et Joan. Andreas sont d'avis contraire. Mais c'est l'opinion de Sylvestre (v° *hæresis*, § 8), d'Adrien, qui la défend longuement (Quodlib. 6, qu. 2), et de Cajétan (*Summa*, v° *Pœna*).

(2) *Can. *cum secundum leges* (*Sextus*, lib. V, tit. 2, cap. 19).

(3) *Code, *De incestis nuptiis*, l. cum ancillis [= *Code Just.*, V, 5, loi 3].

(4) *Code, *De raptu virginum*, l. 1, et de Judæis [= *Ibid.*, IX, 13, loi 1 ; et I, 9].

(5) *Can. *Ita quorumdam* [= *Decretales Greg. noni*, V, 6, cap. 6].

(6) *Can. *c m secundum leges* [= *Sextus, loc. cit.*].

ment pour son crime. Cela est évident ; car il trompe son acheteur et l'expose à perdre à la fois, et la chose vendue, et le prix qu'il en a donné, si le vendeur est condamné.

428. — Enfin, si réellement il n'y avait aucun danger de confiscation, il pourrait licitement aliéner à titre onéreux ; de sorte qu'un catholique a parfaitement le droit d'acheter quelque chose à un hérétique qui habite l'Allemagne.

Il serait grave, en effet, qu'un catholique qui se trouverait dans une ville habitée par des Luthériens ne puisse acheter le champ d'un hérétique, ni lui vendre le sien : ce qui cependant devrait être, si en conscience l'hérétique n'était plus propriétaire.

429. — *Résumé et conclusion.* — De tout ce qui précède, il s'ensuit que ni le péché d'infidélité ni leurs autres péchés mortels n'empêchent les barbares d'être vraiment propriétaires, tant au point de vue public qu'au point de vue privé, et que les chrétiens ne peuvent pour ce motif s'emparer de leurs biens et de leurs terres. Cajétan l'a longuement et fort bien démontré (1).

430. — *Quatrième argument négatif : Les Indiens sont privés de raison* (1). — Reste à examiner s'ils n'étaient pas maîtres pour ce motif qu'ils sont insensés ou dépourvus de raison.

A ce sujet, une question se pose :

Pour qu'un homme soit capable de posséder, est-il indispensable qu'il ait l'usage de la raison ?

431. — *Opinion de Conrad.* — Conrad (1) est d'avis que la propriété peut appartenir aux créatures irraisonnables, aussi bien sensibles qu'insensibles. Pour le prouver, il dit que la propriété ou domaine n'est autre chose que le droit de se servir d'une chose conformément à son usage normal. Ainsi les animaux ont un droit sur les herbes et les plantes. « Voici que je vous ai donné toutes les plantes portant leur semence sur la terre, et tous les arbres qui contiennent en eux mêmes la graine de leur espèce, afin que vous vous en nourrissiez, vous et tous les animaux de la terre (2). » Les astres ont de même le droit d'éclairer : « Je les ai placés dans le firmament afin qu'ils luisent et président aux jours et aux nuits (3). »

Le lion domine tous les animaux qui marchent ; c'est pourquoi on l'appelle le roi des animaux. L'aigle domine les autres oiseaux : « Le nid de la cigogne est le premier et le chef des autres », dit le

429. = (1) *Cajétan, 2. 2, qu. 66, art. 8.
430. = (1) *Voir Suarez, nº 347.
431. = (1) *I, qu. 6.
(2) **Genèse*, 1.
(3) **Genèse*, 1.

Psalmiste (4). Sylvestre est du même avis, et dit que les éléments se commandent les uns les autres (5).

432. — *Réponse à l'opinion précédente* : *Première proposition.* — Je réponds par les propositions suivantes. — 1° Les créatures irraisonnables ne peuvent avoir le domaine.

1° Car avoir le domaine c'est avoir un droit, ainsi que le reconnaît Conrad lui-même ; or, les créatures irraisonnables ne peuvent avoir de droit ; donc elles ne peuvent avoir de domaine.

Elles ne peuvent avoir de droit ; car elles ne peuvent souffrir d'injustice ; celui qui prive le loup ou le lion de sa proie ou le bœuf de son pâturage, ne commet pas une injustice, pas plus que celui qui ferme une fenêtre, pour empêcher la lumière d'entrer, ne commet une injustice à l'égard du soleil. Si les animaux avaient le droit de propriété, celui qui enlèverait l'herbe au cerf ferait un vol ; car il prendrait, malgré son propriétaire, le bien d'autrui.

433. — 2° Les bêtes sauvages n'ont pas le domaine sur les objets extérieurs ; car elles ne l'ont même pas sur elles-mêmes, attendu qu'il est permis de les tuer, même sans autre motif que de vouloir les tuer, et celui qui agit ainsi n'encourt aucune peine. La chasse des bêtes féroces est juste et naturelle, dit Aristote (1).

434. — 3° Les bêtes féroces, comme tout ce qui est dépourvu de raison, appartiennent à l'homme, bien plus encore que les esclaves ; or, les esclaves ne peuvent rien avoir à eux ; les êtres irraisonnables bien moins encore.

Cette opinion a pour elle l'autorité de saint Thomas (1) : seule, la créature raisonnable a le domaine de ses actes, parce que, dit-il (2), on est le maître de ses actes pour cette raison que l'on peut prendre un parti ou un autre. D'où il résulte, comme il le dit également, que nous ne sommes pas maîtres de nos désirs en ce qui concerne notre fin dernière (3).

Mais si les animaux ne sont pas maîtres de leurs actes, ils ne le sont pas davantage des autres choses.

Il semble que toute cette discussion porte sur des mots : or c'est parler très improprement et en dehors des habitudes reçues que d'attribuer la propriété aux êtres irraisonnables. On ne dit pas de quelqu'un qu'il est maître d'une chose, si cette chose n'est pas en son pouvoir. Nous disons : cela n'est pas en mon pouvoir, cela n'est pas

(4) **Psalm.*, 103.
(5) ***Sylvest.**, *Summa*, v° Dominium (*in principio*).
433. = (1) **Polit.*, 1.
434. = (1) *1. 2, qu. 1, art. 1 et 2, et qu. 6, art. 2. — *Contra Gentiles*, lib. 3, c. 110.
(2)* et (3) *1ª, qu. 82, art. 1, ad 3.

en ma puissance, quand nous ne sommes pas maîtres. Mais les animaux ne se meuvent pas eux-mêmes ; ils sont mus, ainsi que le dit saint Thomas (4). Pour la même raison, ils ne peuvent avoir le domaine.

435. — *Argument de Sylvestre.* — Et il est sans valeur, cet argument de Sylvestre, que parfois *domaine* ne veut pas dire : « *droit* », mais seulement « *puissance* » : de telle sorte que le feu aurait le domaine sur l'eau. En effet, si cela suffit pour constituer le domaine, l'assassin aurait le domaine suffisant pour tuer un homme : car il en a la puissance, comme le voleur a la puissance pour prendre l'argent d'un autre. Quand on dit que les astres dominent, ou que le lion est roi, c'est certainement par métaphore.

436. — *Seconde proposition : L'enfant peut-il posséder ?* — On peut se demander si l'enfant est capable d'être propriétaire avant d'avoir l'usage de la raison : car il ne semble pas alors différer des êtres irraisonnables : « Tant que l'héritier est petit enfant, il ne diffère pas de l'esclave (1). » Or, dit-on, l'esclave n'est pas maître. Donc, etc.

A cela nous répondons par cette seconde proposition : « Les enfants peuvent être propriétaires avant d'avoir l'usage de la raison. » En effet :

1° Ils peuvent subir des injustices ; donc ils ont un droit sur les choses, et par suite le domaine qui n'est autre chose qu'un droit.

2° Les biens des pupilles n'appartiennent pas aux tuteurs ; cependant ils ont des maîtres, qui ne sont autres que les pupilles.

3° Les enfants sont héritiers ; mais l'héritier est celui qui succède aux droits du défunt et qui est le maître de l'héritage (2).

4° Nous avons dit que le fondement du domaine est la ressemblance avec Dieu ; or, cette ressemblance existe aussi chez les enfants.

« Tant que l'héritier est petit enfant, il ne diffère pas de l'esclave, bien qu'il soit le maître de tous les biens (3). »

Il n'y a pas d'analogie avec la créature irraisonnable ; car l'enfant n'existe pas pour les autres, comme les bêtes, mais pour lui-même.

437. — *Troisième proposition : L'insensé peut-il posséder ?* — Que dire des insensés ? Nous voulons dire : de ceux qui sont perpétuellement insensés, qui n'ont ni l'usage de la raison, ni l'espérance de le recouvrer. A ce sujet, voici une troisième proposition : « Il semble qu'ils peuvent être propriétaires ; qu'ils peuvent être maîtres, car ils

(4)* 1. 2, qu. I, art. 1 et 2.

436. = (1)* et (3)* *Ad Galat.*, 4 : Quanto tempore hœres parvulus sit, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium.

(2) *L. *cum hœres*, de diver. temporal. prœscrip. ; et *Inst.*, de hœred. qualitat. et differentia *in fine* [c'est-à-dire Dig., XLIV, 3, fr. 11 ; et *Institut. de Just.*, II, 19, § 7].

peuvent souffrir une injustice ; donc ils ont des droits » ; mais quant à la question de savoir s'ils peuvent avoir la propriété civile, je la renvoie aux jurisconsultes.

438. — *Réponse au quatrième argument négatif.* — Quoi qu'il en soit de ce dernier point, voici une quatrième proposition : « De ce chef, rien n'empêche les barbares d'être véritablement propriétaires.»

1° En réalité, ils ne sont pas déments ; ils ont d'une certaine manière l'usage de la raison. Ils ont, en effet, un certain ordre dans leurs affaires ; ils ont des villes dans lesquelles l'ordre règne : on trouve chez eux le mariage établi, des magistrats, des propriétaires, des lois ; ils font des travaux, des échanges, toutes choses qui nécessitent l'usage de la raison : ils ont une espèce de religion ; ils ne se trompent pas dans les matières qui sont évidentes pour les autres hommes, ce qui indique l'usage de la raison.

2° Dieu et la nature ne font pas défaut dans les choses nécessaires, pour une grande partie de l'espèce : or ce qu'il y a de plus important pour l'homme, c'est la raison, car la puissance ne sert à rien, si elle n'est pas employée à l'action.

3° Les Indiens auraient été, sans qu'il y eût de leur faute, pendant des milliers d'années hors de l'état de salut, alors qu'ils étaient nés dans le péché et qu'ils n'avaient pas reçu le baptême, s'ils n'avaient pas l'usage de la raison pour rechercher ce qui est nécessaire au salut.

Je conclus que s'ils paraissent insensés et stupides, cela vient de leur éducation mauvaise et barbare ; nous voyons de même chez nous beaucoup de paysans qui ne diffèrent pas énormément des bêtes.

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que les barbares étaient sans aucun doute, et à titre privé et à titre public, véritablement propriétaires, aussi bien que des chrétiens ; et on n'avait le droit de dépouiller de leurs biens, ni les princes, ni les particuliers, pour une semblable raison. C'est une chose grave que de refuser à ces hommes qui n'ont jamais fait injure à personne ce que nous concédons aux Sarrasins et aux Juifs, qui sont des ennemis perpétuels de la religion chrétienne, et que nous reconnaissons cependant comme les véritables propriétaires de leurs biens, sauf quand ils se sont emparés de territoires chrétiens.

439. — *Réponse au premier argument négatif : Les Indiens sont esclaves par nature* (1). — Il ne nous reste plus qu'à répondre à l'argument que l'on nous oppose en prétendant que les Indiens sont esclaves par nature, attendu qu'ils ont une raison insuffisante pour se conduire eux-mêmes.

439. = (1) Voir n° 416. — Suarez, n° 347 ; Acosta, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. V.

A cet argument, nous répondrons qu'assurément Aristote n'a pas entendu dire que ceux qui ont peu d'intelligence soient naturellement soumis à un droit spécial, et qu'ils ne puissent être maîtres et d'eux-mêmes et de leurs biens ; car cela, c'est la servitude civile et établie par la loi ; mais il n'y a pas de servitude naturelle.

Le philosophe n'a jamais admis que, si des hommes sont naturellement peu intelligents, il soit permis de s'emparer de leur patrimoine, de les réduire en servitude, et de les vendre ; ce qu'il a enseigné, c'est qu'il y a chez eux une nécessité naturelle d'être conduits et gouvernés par d'autres, et qu'il est bon pour eux d'être soumis à d'autres, de même qu'il est bon que les enfants non adultes soient soumis à leurs parents et que la femme soit soumise à son mari. Il est évident que telle est la pensée du philosophe ; car il dit de la même façon que naturellement il y a des hommes qui sont maîtres, à savoir, ceux qui ont une intelligence supérieure. Mais il est bien certain qu'il ne veut pas dire par là qu'ils ont le droit d'imposer leur autorité aux autres par le seul fait qu'ils leur sont supérieurs en science ; mais qu'ils ont reçu de la nature des qualités qui leur permettent de commander et de gouverner.

Et ainsi, même en admettant que ces barbares soient inintelligents et stupides comme on le dit, ce n'est pas une raison pour qu'ils n'aient pas le droit de posséder, ni pour qu'on puisse leur imposer la servitude civile. Ce qui est vrai, c'est que pour cette raison et en vertu de cette situation, on peut avoir un certain droit de les soumettre, comme nous le dirons plus loin (2).

Reste cette conclusion non douteuse : Avant l'arrivée des Espagnols, les Indiens étaient vraiment propriétaires, tant au point de vue public qu'au point de vue privé (3).

Deuxième Section

Des titres des Espagnols à la domination des barbares du Nouveau-Monde. — Titres illégitimes.

Etant donc admis que les Indiens sont ou étaient véritablement propriétaires, il reste à rechercher à quel titre les Espagnols auraient pu entrer en possession de leurs territoires ou de leurs personnes. Tout d'abord, j'examinerai les titres que l'on a pu invoquer, mais qui ne sont ni suffisants, ni légitimes ; ensuite, j'indiquerai d'autres

(2) Voir n° 483.
(3) Voir n° 391.

titres, légitimes, qui pourraient justifier la domination des Espagnols.

Il y a sept titres qui peuvent être invoqués, mais qui ne sont pas admissibles : sept ou huit autres, qui sont justes et légitimes.

Premier titre illégitime (1).

440. — Le premier titre serait le suivant : l'empereur est le maître du monde, et, en admettant qu'au temps passé il y ait eu dans sa domination quelque chose de vicieux, il n'en est plus de même depuis que César est l'empereur très chrétien.

Car, même si l'on admet que les Indiens sont de véritables maîtres, il peut exister au-dessus d'eux des maîtres supérieurs, comme sont les rois vis-à-vis des princes inférieurs, et comme est l'empereur vis-à-vis de certains rois ; une même chose peut se trouver dans le domaine de plusieurs personnes : de là l'habituelle distinction des juristes en domaine haut et bas, direct et utile, absolu et mixte. On peut donc se demander si les Indiens ont la souveraineté supérieure, et, comme il ne peut y avoir de doute qu'au sujet de l'empereur et du pape, nous parlerons de ceux-ci.

On a prétendu que l'empereur était le maître du monde entier, et par conséquent des barbares.

1° D'abord, à cause de la commune appellation dont on se sert pour désigner le divin empereur Maximilien ou Charles toujours Auguste, maître du monde.

2° Puis de la parole de saint Luc : « Il parut un édit de César Auguste pour recenser tout l'univers (2). » La condition des empereurs chrétiens ne doit pas être inférieure à celle des empereurs païens.

3° Il semble que le Seigneur ait reconnu César comme le véritable maître de la Judée : « Rendez à César, dit-Il, ce qui appartient à César (3) » ; car il ne paraît pas qu'il ait pu avoir quelque droit, si ce n'est comme empereur. De là, Bartole (4) déduit expressément que l'empereur est de droit le maître du monde entier.

4° On en trouve aussi une preuve dans la parole de saint Jérôme, quand il dit que chez les abeilles, il n'y a qu'une seule reine, et dans le monde, un seul empereur (5).

440. = (1) Voir sur le même sujet, n°s 165, 166 et 346.

(2) *Exit edictum à Cæsare Augusto ut describeretur universus orbis (**Luc**, 2) (Voir n° 165, note 1).

(3) Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari (**Luc**, 20).

(4) ***Bartole**, *In extravagant. Ad reprimendam* [= *Decretal. Greg. noni*, I, 31, c. 8]. — De même, la *Glose*, in cap. *Per venerabilem* : qui filii sint legitimi [= *Decretal. Greg. noni*, IV, 17, c. 13]. — De même encore, la *Glose*, in cap. *venerabil.* de Electione [= *Decretal. Greg. noni*, I, 6, c. 34].

(5) ***Hieronymus**, 8, quæst. 1, *in apibus*.

5° L'empereur Antonin a dit : « Moi qui suis le maître du monde (6). »

6° On lit dans un canon, que tout appartient au prince (7). On en donne d'autres preuves :

7° Adam d'abord, Noé ensuite paraissent avoir été les maîtres du monde : « Faisons l'homme à notre image et notre ressemblance, « est-il dit dans la Genèse (8), afin qu'il commande aux poissons de la « mer, aux oiseaux du ciel, et à toute la terre », et aussi : « Croissez et multipliez : remplissez la terre et dominez-la. » La même chose fut répétée à Noé (9) : or, ils ont eu des successeurs.

8° Il faut croire que Dieu a institué dans le monde le meilleur genre de gouvernement ; car, ainsi que le dit le Psalmiste (10) : « Vous avez tout fait avec sagesse. » Or, le meilleur des gouvernements, c'est la monarchie comme l'a démontré saint Thomas (11), et comme semble le penser Aristote (12). Il semble donc qu'en vertu de l'institution divine, il ne doit y avoir qu'un empereur au monde.

9° Enfin les choses qui ne sont pas naturelles doivent prendre modèle sur celles qui sont naturelles : or, dans la nature, il y a toujours un seul gouverneur : le cœur dans le corps humain, la raison dans l'âme ; donc, sur le globe, il ne doit y avoir qu'un seul gouverneur, de même qu'il n'y a qu'un seul Dieu.

441. — *Réponse* : *Première conclusion.* — Mais cette opinion ne repose sur aucun fondement : et l'empereur n'est pas le maître du monde : telle est *ma première conclusion.*

En effet, la souveraineté ne peut exister que de droit naturel, de droit divin, ou de droit humain. Or, aucun de ces droits n'a établi l'empereur maître du monde.

442. — *Droit naturel.* — En droit *naturel*, comme l'a dit saint Thomas (1), les hommes sont libres ; ils ne sont soumis qu'à la puissance paternelle et à la puissance maritale. De droit naturel, le père a la puissance sur ses enfants et le mari sur sa femme ; mais il n'y a personne qui ait en vertu du droit naturel l'empire du monde. Comme le dit encore saint Thomas (2), la puissance et la prédominance ont

(6) *Ad Rhodi., I, *deprecatio.*

(7) *L. *bene a Zenone,* Code, de quad. præscrip. [= *Code Just.*, VII, 37, loi 3].

(8) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ut præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, universæ que terræ. Crescite et multiplicamini et replete terram et subjicite eam (*Genèse*, 1).

(9) **Genèse*, 8.

(10) **Psal.* 103 : Omnia in sapientia fecisti.

(11) *Saint Thomas, *De regim. princip.*, lib. I, cap. 2.

(12) **Polit.*, 3.

442. = (1) *Saint Thomas, 1, qu. 92, art. 1, ad 2, et qu. 96, art. 4.

(2) *Saint Thomas, 2. 2, qu. 10, art. 10.

été introduites par le droit humain : elles ne sont donc pas de droit naturel ; et il n'y a pas de raison pour que la suprématie appartienne plutôt aux Germains qu'aux Français. D'après Aristote (3), il y a deux puissances : l'une naturelle, celle de la famille, du père sur les enfants ou du mari sur la femme ; l'autre civile : celle-ci prend aussi sa source dans la nature ; et à ce point de vue, elle peut être dite de droit naturel, car l'homme est un animal social (4) : mais ce n'est pas la nature, c'est la loi qui la constitue.

443. — *Droit divin.* — De droit *divin*, avant la venue du Christ, nous ne voyons pas qu'il y ait eu d'empereur, maître du monde, bien que Bartole (5) réclame ce titre pour Nabuchodonosor, dont il est dit : « Tu es le roi des rois ; le Dieu du Ciel t'a donné la royauté, « le courage, la gloire et l'empire, et tous les lieux habités par les « fils des hommes (6). » Mais il est certain que Nabuchodonosor n'avait pas reçu l'empire par un décret spécial de Dieu, mais de la manière ordinaire dont les princes l'acquièrent. « Toute puissance vient de Dieu », dit saint Paul (7), et : « C'est par moi que règnent les rois et que les législateurs font de justes lois », est-il écrit dans les Proverbes (8). Et encore Nabuchodonosor n'eut pas légitimement sous sa puissance le monde entier, comme le suppose Bartole ; car les Juifs ne lui étaient pas soumis en droit.

Il est même évident qu'il n'y eut jamais de droit divin un maître du monde entier, car le peuple juif était indépendant de tout pouvoir étranger : il lui était même défendu par la loi d'avoir pour maître un étranger. « Tu ne pourras pas choisir pour roi un homme d'une autre « nation (9). » Et, bien que saint Thomas semble dire (10) que l'empire fut donné par Dieu aux Romains, à cause de leur esprit de justice, de leur amour de la patrie, et des excellentes lois qu'ils avaient établies, il ne faut pas comprendre cela dans le sens qu'ils avaient l'empire par suite d'une transmission ou d'une institution divine, mais, comme le dit saint Augustin, que la Providence divine avait voulu qu'ils obtinssent l'empire du monde par un autre moyen, comme le droit de la guerre, ou toute autre cause, et non de la même manière que Saül et David, à qui Dieu avait remis la couronne.

On comprendra aisément cela, si l'on considère comment et par

(3) **Polit.*, 1.

(4) ***Saint Thomas**, *De regim. princip.*, lib. I, cap. 1.

(5) ***Bartole**, *in extravag. Ad reprimendam* [= *Decret. Greg. noni*, I, 31, c. 8].

(6) Tu rex regum es, et Deus cœli regnum, fortitudinem, gloriam et imperium dedit tibi et omnia in quibus habitarent filii hominum (*Daniel*, 9).

(7) Omnis potestas a Deo est (*Ad Rom.*, 13).

(8) Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt (*Prov.*, 8).

(9) Non poteris alterius gentis hominem regem facere (*Deut.*, 17).

(10) ***Saint Thomas**, *De regim. princ.*, lib. 3, cap. 4 et 5.

quelle suite de faits les empires et les royaumes se sont perpétués jusqu'à nos jours. Laissant de côté les temps antérieurs au déluge, il est certain qu'après Noé, le monde fut divisé en diverses provinces et divers royaumes, soit sur l'ordre de Noé lui-même, qui survécut au déluge pendant 250 années (11) et envoya des colonies en différentes régions (12) ; soit, ce qui est plus vraisemblable, du consentement mutuel des familles, qui s'attribuèrent des provinces différentes, ainsi qu'il arriva pour Loth et Abraham.

« Abraham dit à Loth : Voilà toute la terre devant toi ; si tu te « diriges vers la gauche, j'irai vers la droite ; si tu choisis la droite, « j'irai vers la gauche (13). »

C'est ainsi, dit la *Genèse* (14), que furent divisées entre les descendants de Noé les régions et les nations. Dans quelques-unes d'entre elles, des maîtres imposèrent leur tyrannie, comme Nemrod, dont la Bible (15) nous dit qu'il fut, le premier, puissant sur la terre. Dans d'autres, ceux qui s'étaient réunis pour constituer un Etat furent d'accord pour mettre à leur tête un chef. C'est ainsi, ou d'une manière peu différente, que commencèrent à se créer dans le monde les souverainetés ou les empires et dans la suite, par droit d'hérédité ou en vertu du droit de guerre ou à d'autres titres, ils se sont modifiés jusqu'à notre temps ou du moins jusqu'à la venue du Sauveur. Ce qui montre que nul avant le Christ n'eut, de droit divin, l'empire du monde, et que ce n'est pas à ce titre qu'aujourd'hui l'empereur pourrait s'attribuer la souveraineté sur le globe, ni par conséquent sur les barbares.

Mais après la venue du Sauveur, on pourrait prétendre que, par transmission du Christ, il n'y aurait qu'un souverain au monde, parce que le Christ était, même au point de vue humain, le maître du monde, selon la parole de saint Mathieu : « Toute puissance m'a été donnée, etc. » (16), parole qui, selon saint Augustin et saint Jérôme, doit s'entendre au point de vue humain. « Il a tout soumis sous ses pieds », dit également l'apôtre (17). Donc, de même qu'il a laissé sur la terre un vicaire dans l'ordre spirituel, ainsi il en a laissé un dans l'ordre temporel, et c'est l'empereur. Et saint Thomas (18) dit que, dès

(11) **Genèse*, 9.

(12) *Berosus, *Babylonicus*.

(13) Abraham dixit ad Loth : « Ecce universa terra coram te est ; si ad sinistram iris, ego dextram tenebo ; si tu dextram elegeris, ego ad sinistram pergam » (*Genèse*, 13).

(14) **Genèse*, 10.

(15) **Genèse*, 10.

(16) Data est mihi omnis potestas (*Math.*, 28).

(17) Omnia subjecit sub pedibus ejus (*Ad Corinth.*, I, 15).

(18) *Saint Thomas, *De Regim. princip.*, lib. 3, cap. 13.

sa naissance, le Christ était le vrai maître, le monarque du monde, dont Auguste, sans le savoir, remplissait les fonctions. Il est bien clair qu'il n'en remplissait pas les fonctions dans l'ordre spirituel, mais l'ordre temporel. Or, comme, si le royaume du Christ était temporel, il s'étendait à tout l'univers, Auguste était le maître du monde et ses successeurs le sont pour la même raison.

Mais on ne peut en aucune façon parler ainsi ; d'abord parce qu'il n'est pas du tout certain que le Christ ait été, au point de vue humain, le maître temporel du monde. Il est fort probable que non, et le Seigneur paraît l'avoir affirmé quand il a dit : « Mon royaume n'est « pas de ce monde (19). » C'est pourquoi saint Thomas dit au même endroit que la puissance du Christ tendant au salut des âmes et aux biens spirituels s'étendait aux choses temporelles en tant qu'elles se rapportaient aux choses spirituelles.

D'où il résulte que l'opinion de saint Thomas n'est pas que son pouvoir était du même ordre que le pouvoir civil et temporel, mais bien que, en vue de la rédemption du monde, il avait une puissance absolue, même sur les choses temporelles : alors que, en dehors de cette fin, il n'en avait aucune. En outre, en admettant même qu'il ait été le maître temporel du monde, c'est rendre un oracle que de dire qu'il a transmis cette puissance à l'empereur, alors que dans aucun passage de l'Ecriture, il n'en est fait mention. Quant à ce que dit saint Thomas, qu'Auguste remplissait les fonctions du Christ, il le dit en l'endroit dont on a parlé ; mais dans la troisième partie de la *Somme*, où il traite doctrinalement la question de la puissance du Christ, il ne fait aucune mention de cette puissance temporelle. En second lieu, saint Thomas veut dire qu'il remplissait les fonctions du Christ dans la mesure où la puissance temporelle est soumise à la puissance spirituelle et la sert. Dans ce sens, les rois sont les ministres des évêques, de même que l'art de l'ouvrier est soumis à celui du chevalier ou du militaire : ce qui ne signifie pas que le militaire ou le capitaine soit ouvrier lui-même, mais qu'il donne des ordres à l'ouvrier pour la fabrication de ses armes. Le même saint Thomas, à propos d'un passage de saint Jean, dit expressément que le règne du Christ n'était pas temporel, ni un règne tel que Pilate le comprenait, mais un règne spirituel, ce que le Seigneur déclara lui-même : « Tu dis, avec raison, que je suis Roi ; si je suis né et venu dans le « monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité (20). » Ainsi qu'on le voit clairement, c'est une pure fiction de dire que par transmission du Christ, il n'y a qu'un seul empereur, maître du monde.

(19) Regnum meum non est de hoc mundo (*Joann.*, XVIII, 36).

(20) Tu dicis quia Rex sum ego : ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati (*Joann.*, XVIII, 37).

Cela est d'ailleurs pleinement confirmé par les faits. Si, en effet, de droit divin, il n'y avait qu'un empereur, comment l'empire aurait-il été divisé en empire d'Orient et empire d'Occident ? D'abord, entre les fils de Constantin le Grand, et ensuite par le pape Etienne qui transféra aux Germains l'empire d'Occident (21). C'est un manque de sens et d'érudition que de dire, comme la *Glose*, qu'il n'y a pas eu ensuite d'empereurs grecs. Jamais, en effet, les empereurs germains n'ont prétendu être à ce titre les maîtres de la Grèce et, au concile de Florence, Jean Paléologue, empereur de Constantinople, a été considéré comme empereur légitime. De plus, le patrimoine de l'Eglise, comme le reconnaissaient les juristes, Bartole compris, n'est pas soumis à l'empereur : si de droit divin tout était soumis à l'empereur, jamais ces biens n'auraient pu, ni par une donation de l'empereur, ni à un autre titre, être soustraits au domaine de l'empereur, de même que le pape ne peut soustraire personne à la puissance papale (22).

Ni le royaume de France, ni celui d'Espagne ne sont soumis à l'empereur, bien que la *Glose* ajoute, de sa propre autorité, qu'ils sont indépendants en fait, mais non en droit.

Les mêmes docteurs admettent que des villes qui furent autrefois soumises à l'empire ont pu, par prescription, devenir indépendantes : ce qui ne pourrait être, si leur dépendance de l'empire était de droit divin.

444. — *Droit humain.* — Il est évident que l'empereur n'est pas maître du monde en vertu du droit *humain* : en effet, ce ne pourrait être que par l'autorité d'une loi ; or il n'y a aucune loi de ce genre ; et s'il y en avait une, elle n'aurait aucune valeur, car une loi présuppose une juridiction : si donc avant la loi, l'empereur n'avait pas le monde sous sa juridiction, aucune loi n'a pu obliger ceux qui n'étaient pas ses sujets. Mais d'autre part, l'empereur n'a acquis la souveraineté, ni par succession légitime, ni par donation, ni par échange, ni par acquisition, ni par juste guerre, ni par élection, ni par quelque autre moyen légal. Donc jamais l'empereur ne fut le maître du monde entier.

445. — *Seconde conclusion.* — Même si l'empereur était le maître du monde, il ne pourrait pas pour cela s'emparer des provinces des barbares, leur imposer de nouveaux maîtres et déposer les anciens, ou percevoir des impôts. Car ceux mêmes qui attribuent à l'empereur la souveraineté du globe ne disent pas que l'empereur soit souverain au point de vue de la propriété, mais seulement au point de

(21) *Can. *Venerabilem*, de Electione (= *Decretal. Greg. noni*, I, 6, c. 34].
(22) *Can. *Per venerabilem* [= *Decretal. Greg. noni*, IV, 17, c. 13].

vue de la juridiction ; or un tel droit ne s'étend pas jusqu'à s'attribuer des provinces, ni jusqu'à donner à son gré des villes fortes, ou même des propriétés.

De tout ceci il résulte qu'en vertu de ce titre, les Espagnols ne peuvent aucunement s'emparer de ces provinces.

Second titre illégitime (1).

446. — Un second titre qu'on invoque et que l'on revendique énergiquement pour justifier l'occupation de ces régions concerne le souverain pontife. On dit en effet que le souverain pontife est monarque, même temporel, dans le monde entier : que, par suite, il a pu constituer les rois d'Espagne princes de ces barbares, et que c'est en fait ce qui a eu lieu.

C'est une opinion soutenue par quelques jurisconsultes que le pape a, en matière temporelle, pleine juridiction sur toute la terre : ils ajoutent même que le pouvoir de tous les princes temporels provient du pape (2). Sylvestre dit des choses étonnantes à ce sujet : par exemple, que la puissance de l'empereur et de tous les autres princes leur est déléguée et qu'ils la tiennent du pape, qu'elle leur vient de Dieu par l'intermédiaire du pape ; que Constantin a donné un territoire au pape, comme constatation de son pouvoir temporel, et que de son côté, le pape a donné à Constantin l'exercice et le bénéfice de l'empire ; bien plus, il dit que Constantin n'a rien donné, mais simplement restitué ce qui avait été enlevé, et que si le pape n'exerce pas la juridiction temporelle en dehors du patrimoine de l'Eglise, ce n'est pas parce qu'il lui manque l'autorité nécessaire, mais parce qu'il veut éviter le scandale à cause des Juifs et protéger la paix, et une foule d'autres choses encore plus vides et plus absurdes. Tout ce qu'ils trouvent à donner comme preuve est ceci : « Au Seigneur appartient la terre dans toute sa plénitude (3) » ; puis : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre (4) » ; et encore : « Le Christ s'est fait pour nous obéissant jusqu'à la mort (5). » — Or, ajoutent-ils, le pape est le *Vicaire* de Dieu et du Christ.

Bartole (6) partage cette opinion, et il semble que saint Tho-

446. = (1) Voir à ce sujet nos 167, 346 et 392.

(2) *Ainsi parle **Hostiensis**, cap. *quod. super his*, de Voto [= *Decretal. Greg. noni*, III, 34, c. 8] ; et l'archevêque (**saint Antonin**), 3a parte, tit. 22, cap. 5, § 8. De même aussi **Sylvestre**, qui beaucoup trop facilement et trop largemen, attribue cette puissance au pape, au mot : *Infidelitas*, § 7, au mot : *Papa*, § 7, 10, 11, et 14 ; et au mot : *Legitimus*, § 4.

(3) Domini est terra et plenitudo ejus (*Psal.* XXIII).

(4) Data est omnis potestas in cælo et in terra (*Matt.*, XXVIII, 18).

(5) Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem (*ad Philip.*, II, 8).

(6) ***Bartole**, extrav. *Ad reprimendam* [= *Decretal. Greg. noni*, I, 31, c. 8].

mas (7) ne lui soit pas opposé quand il dit que le pape porte un double diadème, celui de la puissance spirituelle et celui de la puissance temporelle. On donne la même opinion dans l'ouvrage d'Herveus sur le pouvoir de l'Eglise.

Partant des idées qui précèdent, voici ce que disent les auteurs qui défendent cette opinion.

1° Le pape, comme souverain temporel suprême, avait pleins pouvoirs pour établir les rois d'Espagne comme princes des barbares.

2° En admettant que cela ne soit pas possible, il n'en est pas moins vrai que si les barbares ne veulent pas reconnaître la puissance temporelle du pape sur eux, on peut, pour ce motif, leur déclarer la guerre et leur imposer des princes.

Et les deux choses, ajoutent-ils, se sont produites.

Car, d'une part, le souverain pontife a donné ces territoires aux rois d'Espagne. D'autre part, on a fait savoir et signifié aux barbares que le pape est le Vicaire de Dieu et qu'il tient sa place sur la terre ; qu'ils devaient par conséquent le reconnaître comme leur supérieur ; faute de quoi, on aurait un juste motif de leur faire la guerre et de s'emparer de leurs provinces (8).

447. — *Réponse.* — Comme j'ai déjà longuement discuté de la puissance temporelle du pape dans les leçons sur le pouvoir de l'Eglise, je répondrai ici par quelques brèves propositions.

Première proposition. — Le pape n'est pas le maître civil ou temporel du monde entier, si l'on prend dans leur sens exact les mots propriété et pouvoir civil (1). Le très savant pape Innocent reconnaît qu'il n'a pas de puissance sur le royaume de France (2). C'est aussi l'avis très net de saint Bernard (3).

L'opinion contraire semble opposée au précepte du Seigneur : « Vous savez que les princes des nations leur commandent ; qu'il n'en « soit pas ainsi entre vous (4) » ; et au commandement de l'apôtre Pierre : « Ne commandez pas aux clercs, mais soyez comme un troupeau (5). »

Si le Christ n'a pas eu la puissance temporelle et, nous l'avons

(7) *Saint Thomas, *in fine* secundi *Sententiarum*, cujus ultima verba sunt in solutione ad quartum argumentum.

(8) *Cela est conforme, ainsi qu'on l'a vu plus haut, à ce que disent **Hostiensis** et la **Somme Angélique**.

447. = (1) *Conf. **Turrecremata**, lib. 2, c. 113 ; **Joannès Andreas**, et **Hugo**, 69, dist. *cum ad verum*.

(2) ***Innocent**, in can. *per venerabilem* [= *Decretal. Greg. noni*, IV, 17, c. 13].

(3) ***Saint Bernard**, *De confid. ad Eugen.*, lib. II.

(4) Scitis quia principes gentium dominantur eorum,.... non ita erit inter vos (*Matt.*, 20 ; Luc, 22).

(5) Non dominantes in clerum, sed forma facti gregis (*Pet. 1* c. ult.).

montré plus haut, il est très probable qu'il ne l'a pas eue, le pape, c'est l'avis même de saint Thomas, l'a moins encore, n'étant que son vicaire.

On attribue au Souverain Pontife une chose qu'il n'a jamais reconnu lui appartenir : loin de là, en beaucoup de cas, il a déclaré le contraire comme il a été dit dans la présente leçon.

Comme on l'a fait plus haut pour l'empereur, on peut le prouver pour le pape : en effet, la souveraineté ne pourrait lui venir que du droit naturel, du droit divin, ou du droit humain : il est certain qu'il ne la tient ni du droit naturel, ni du droit humain ; on ne donne aucune preuve qu'il l'ait en vertu du droit divin : donc c'est à faux et de parti-pris qu'on l'affirme.

I. — Ce que le Seigneur a dit à Pierre : « Pais mes brebis » (6), montre assez qu'il s'agit d'une puissance spirituelle et non d'une puissance temporelle. De plus, il est évident que le pape n'est pas pape pour toute la terre. Le Seigneur a dit lui-même qu'à la fin des siècles, il n'y aurait plus « qu'un seul troupeau et un seul pasteur » (7), ce qui montre qu'actuellement toutes les brebis ne font pas partie du même troupeau.

II. — En supposant même que le Christ ait eu cette puissance, il est certain qu'il ne l'a pas transmise au pape ; celui-ci, en effet, est vicaire du Christ, aussi bien dans le domaine spirituel que dans le domaine temporel ; mais le pape n'a pas de juridiction spirituelle sur les infidèles, comme nos adversaires eux-mêmes le reconnaissent et comme le montrent les paroles de l'apôtre : « En quoi m'appar- « tient-il de juger ceux qui me sont étrangers ? » (8). Il en est de même de la juridiction temporelle. Et c'est certainement un argument sans valeur que celui-ci : « Le Christ a eu la puissance tempo- « relle sur le monde entier, donc le pape l'a également » ; car sans doute le Christ a eu la puissance spirituelle sur le monde entier, sur les infidèles comme sur les fidèles ; il a pu faire des lois obligatoires pour tout le monde, comme Il l'a fait pour le baptême et les articles de foi. Cependant le pape n'a pas cette puissance sur les infidèles ; il ne peut ni les excommunier, ni prohiber entre eux les mariages aux degrés indiqués par le droit divin.

III. — Enfin, puisque, selon l'opinion des docteurs, le Christ n'a pas même remis aux apôtres sa puissance dans toute son excellence, on ne peut tirer cette conséquence que si le Christ a eu la puissance temporelle sur le monde entier, le pape l'a nécessairement aussi.

(6) Pasce oves meas (*Joann.*, XXI, 17).
(7) Fiet unum ovile et unus pastor (*Joann.*, X, 16).
(8) Quid ad me de his qui foris sunt judicare ? (*Ad Corinth.*, I, 5).

448. — *Seconde proposition.* — En admettant même que le pape ait une telle puissance temporelle sur le monde entier, il ne pourrait la donner aux princes séculiers. Cela est évident : car cette puissance serait une prérogative de la papauté, et le pape ne pourrait la détacher de la charge du souverain Pontificat ; il ne pourrait en priver son successeur ; car un souverain pontife ne peut avoir une puissance inférieure à celle de son prédécesseur, et si un souverain pontife avait fait un tel abandon, ou il serait nul, ou son successeur aurait le droit de l'annuler.

449. — *Troisième proposition.* — Le pape a une puissance temporelle dans l'ordre des choses spirituelles, c'est-à-dire en tant que cela est nécessaire à l'administration des choses spirituelles. C'est l'opinion de tous les docteurs (1).

En effet, ce qui tend à une fin supérieure ordonne et commande à ce qui concerne des fins inférieures (2). La fin de la puissance spirituelle, c'est la félicité suprême ; la fin de la puissance civile, c'est la félicité politique ; donc la puissance civile est soumise à la puissance spirituelle (3).

Voici qui le confirme : quand on confie à quelqu'un le soin de remplir un office, on lui donne par cela même le droit de faire tout ce qui est indispensable pour bien remplir cet office (4). Or, c'est par mandat du Christ que le pape est le Pasteur spirituel, et comme la puissance civile pourrait l'empêcher de remplir ce mandat, comme, d'autre part, Dieu et la nature ne peuvent faire défaut dans les choses nécessaires, il s'ensuit que sans aucun doute le pouvoir lui a été laissé dans les choses temporelles, dans la mesure où il lui est nécessaire pour le gouvernement spirituel. Pour cette raison, le pape peut briser les lois civiles qui alimentent le mal, comme il a brisé les lois sur la prescription de mauvaise foi : pour cette même raison, il peut aussi, lorsque des princes sont en désaccord au sujet de leur droit sur quelque royaume et se ruent à la guerre, être juge, connaître du droit des parties, et porter une sentence que les princes sont tenus d'accepter, de peur qu'il ne s'ensuive de grands maux spirituels, comme cela arrive inévitablement par suite des guerres entre princes chrétiens.

Et si le pape ne le fait pas, ou s'il ne le fait pas souvent, ce n'est pas parce qu'il ne le peut pas (5), c'est parce qu'il veut éviter le scandale qui se produirait dans le cas où ces princes penseraient qu'il

449. = (1) *Conf. **Turrecremata**, lib. II, c. 114.

(2) ***Aristote**, *Ethic.*, 1.

(3) *Conf. **Innocent**, in c. *solitæ*, de majori et obedient [= *Decretal. Greg. noni*, I, 33, c. 6].

(4) **De officiorumdelegatione*, c. 1.

(5) *Comme le dit **Durand**.

agit par ambition, ou parce qu'il craint qu'ils se révoltent contre le Saint-Siège. Pour la même raison, le pape peut parfois déposer les princes et en établir de nouveaux, ainsi qu'il l'a fait quelquefois. Et certes aucun chrétien ne pourrait légitimement refuser ce pouvoir au pape (6). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que l'on dit et ce qu'ont dit les plus anciens docteurs, que le pape possède « le pouvoir des deux glaives (7). »

Il y a plus : je ne doute pas que les évêques aient dans leurs diocèses l'autorité temporelle de la même manière et pour la même raison que le pape dans le monde. D'où il résulte qu'ils parlent mal et agissent mal, ceux qui, princes ou magistrats, cherchent à empêcher les évêques d'infliger aux séculiers des peines pécuniaires, ou l'exil, ou toutes autres peines temporelles pour les empêcher de mal faire. Cela en effet n'excède pas leur pouvoir, à condition qu'ils ne le fassent pas par avarice et dans leur intérêt, mais par nécessité et pour le bien des âmes.

Et je trouve là encore un argument en faveur de ma première conclusion : à savoir que si le pape était le maître temporel du monde, il en serait de même de l'évêque dans son diocèse ; car dans son diocèse, il est aussi vicaire du Christ. Cependant nos adversaires n'admettent pas cette conclusion.

450. — *Quatrième conclusion.* — Le pape n'a aucun pouvoir temporel sur ces barbares, ni sur les autres infidèles. Cela résulte des conclusions précédentes ; car le pape n'a de puissance temporelle que dans l'ordre des choses spirituelles ; mais dans ce cas, il n'a pas de puissance spirituelle (1) ; donc il ne peut avoir de puissance temporelle.

451. — *Corollaire.* — Il résulte de ce qui précède que, même si les barbares ne veulent pas reconnaître une souveraineté quelconque du pape, on ne peut pour cette raison leur déclarer la guerre et s'emparer de leurs territoires.

Cela est évident ; car le pape n'a sur eux aucune souveraineté de ce genre.

Et il y a de cela des preuves manifestes.

I. — Car, comme nous le verrons plus loin et comme nos adversaires le reconnaissent, on ne peut déclarer la guerre aux barbares, ni leur faire subir aucun mal, pour la seule raison qu'ils refusent de reconnaître le Christ pour leur Seigneur. Alors c'est tout ce qu'il y a de plus absurde de dire qu'ils peuvent impunément ne pas accepter

(6) Conf. **Palud.** et **Durand**, *De potestate Ecclesiæ*, et **Henri Gand.**, *Quodlibet* 6, art. 23.

(7) De même **saint Thomas**, in 2 *Sententiarum*.

450. = (1) *Ad Corinth.*, I, 5.

le Christ, mais qu'ils sont tenus d'accepter son vicaire ; et que s'ils ne le font pas, on peut les y contraindre par la guerre, les dépouiller de leurs biens, et leur infliger même des supplices.

II. — Comme nos adversaires le reconnaissent, la raison pour laquelle, si les barbares refusent de recevoir le Christ et de croire en Lui, on ne peut les y contraindre, c'est qu'on ne peut leur démontrer évidemment par des raisons naturelles la vérité de la foi ; mais on peut bien moins encore leur démontrer la souveraineté du pape : donc ils ne peuvent pas non plus être contraints à reconnaître cette souveraineté.

III. — Sylvestre, qui traite très longuement la question du pouvoir du pape, soutient expressément (1), contre Hostiensis, que l'on ne peut obliger les infidèles à reconnaître ce pouvoir, ni, pour ce motif, leur faire la guerre, ou les dépouiller de leurs biens. C'est aussi l'avis d'Innocent (2) et de saint Thomas (3), qui dit que les infidèles ne peuvent être dépouillés de leurs biens, sauf ceux qui sont soumis aux princes temporels, qui le peuvent pour des causes légitimes prévues par les lois et applicables à tous les autres sujets.

IV. — Jamais les Sarrasins n'ont été dépouillés de leurs biens, jamais ils n'ont supporté quelque préjudice de la part des chrétiens pour ce motif. Car soutenir que ce titre est suffisant pour déclarer la guerre, c'est la même chose que de dire qu'on peut dépouiller les infidèles à cause de leur infidélité, car il est bien certain qu'aucun infidèle ne reconnaît cette souveraineté : cependant, aucun docteur, même parmi nos adversaires, ne soutient que l'on ait le droit de les dépouiller au seul titre d'infidélité. C'est donc du pur sophisme de dire comme on le fait : si les infidèles reconnaissent la souveraineté du pape, on ne peut pas leur faire la guerre ; mais on peut la leur faire s'ils ne la reconnaissent pas : en réalité, il n'y a aucun infidèle qui la reconnaisse.

452. — *Résumé*. — D'où il résulte que ce titre n'a aucune valeur contre les barbares (1), et que les chrétiens n'ont pas une juste cause de leur faire la guerre, soit parce que le pape aurait donné ces territoires en qualité de maître absolu, soit parce que les barbares ne reconnaissent pas sa souveraineté.

C'est l'avis de Cajétan (2) ; quant à l'autorité des canonistes qui professent une opinion contraire, elle ne doit pas beaucoup nous

451. = (1) *Sylvestre, v° *Infideles*.
(2) *Innocent, can. *quod super his*, de Voto [= *Decretal. Greg. noni*, III, 34, c. 8].
(3) *2. 2, qu. 66, art. 8, ad sec.
452. = (1) Voir n° 391.
(2) *Cajétan, 2. 2, qu. 66, art. 8.

émouvoir ; car, nous l'avons dit au début de cette leçon, cette matière doit être traitée au point de vue du droit divin.

D'ailleurs plusieurs d'entre eux et des meilleurs, comme Johannès Andreas, se séparent des autres qui n'ont pour eux aucun texte.

La grave autorité de l'archevêque de Florence ne s'impose pas en cette occasion ; car il n'a fait que suivre Augustin d'Ancône, comme en d'autres endroits, il suit, selon son habitude, les canonistes.

En résumé, lorsque les Espagnols ont pour la première fois abordé le pays des barbares, ils n'apportaient avec eux aucun droit de s'emparer de leurs territoires.

Troisième titre illégitime :
le droit d'invention et d'occupation.

453. — Il y a un troisième titre que l'on a cru pouvoir invoquer : c'est le *droit de découverte* (1) ; et au début, on n'en invoquait pas d'autre : c'est à ce seul titre d'abord que naviguait Christophe Colomb.

On peut prétendre que ce titre est admissible, parce que les terrains vacants appartiennent, en vertu du droit naturel et du droit des gens, au premier occupant (2).

Comme les Espagnols furent les premiers qui découvrirent et occupèrent ces territoires, il en résulte qu'ils en sont propriétaires, tout comme s'ils avaient découvert des solitudes désertes.

454. — *Réponse.* — Il n'est pas besoin de s'étendre longuement sur ce troisième titre ; car, comme nous l'avons montré antérieurement, les barbares étaient vraiment propriétaires des terres qu'ils occupaient, tant au point de vue public qu'au point de vue privé.

D'après le droit des gens, ce qui n'appartient à personne devient la propriété du premier occupant (1) ; mais comme les biens dont il est question avaient des maîtres, ils ne rentrent pas dans la catégorie des biens susdits, de sorte que, bien que ce titre joint à un autre puisse avoir un certain effet, ainsi que nous le verrons plus loin, il ne peut en lui-même servir de rien au point de vue de la possession, pas plus qu'il n'aurait servi aux Indiens, s'ils avaient découvert l'Espagne.

Quatrième titre illégitime :
le refus d'accepter la foi chrétienne (1).

455. — Un quatrième titre est invoqué : à savoir que les Indiens

453. = (1) Voir n° 391 ; et sur cette même question : **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, c. XIV ; **Solorzano**, lib. II, VI, 81, et lib. III, VI, 59.
(2) **Institut.*, De rerum divisio, § feræ bestiæ [= *Inst. Just.*, II, § 12].
454. = (1) **Institut.*, De rerum divisio, § feræ bestiæ [= *Inst. Just.*, II, 1, § 12].
455. = (1) Voir cette question : **Suarez**, n° 343 ; **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. II ; **Sepulveda**, *Apologia pro libro de belli justis causis*, 4e réponse.

ne veulent pas accepter la foi du Christ, alors qu'on la leur propose et qu'on leur adresse dans ce but des exhortations et des prières. Voilà, dit-on, un motif suffisant pour s'emparer de leurs territoires.

En effet :

1° Les barbares sont tenus de recevoir la foi du Christ ; car : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; mais celui qui ne croira « pas sera condamné (2). »

Or, on n'est condamné qu'à cause d'un péché mortel. Il est écrit dans les *Actes* : « Il n'a pas été donné aux hommes un autre nom par « lequel nous devions être sauvés (3). » Donc, comme le pape est le ministre du Christ, au moins en ce qui concerne les choses spirituelles, il semble que, en vertu de l'autorité du pape, on puisse les obliger à recevoir la foi du Christ ; et si, après en avoir été requis, ils refusent de l'accepter, user contre eux du droit de guerre.

Bien plus, on peut croire que les princes le peuvent par eux-mêmes : car ils sont les ministres de Dieu, « vengeurs de sa colère « contre ceux qui font le mal » (4). Or, les Indiens font une très mauvaise action en n'acceptant pas la foi du Christ ; donc ils peuvent y être obligés par les princes.

2° Si les Français refusaient d'obéir à leur roi, le roi d'Espagne pourrait les obliger à l'obéissance : donc si les barbares refusent d'obéir à Dieu, qui est le maître véritable et suprême, les princes chrétiens peuvent les obliger à l'obéissance ; car la cause de Dieu ne doit pas être moins favorisée que celle des hommes. Et on le prouve en rappelant l'opinion de Scot (5) qu'on peut mieux obliger quelqu'un à obéir à un maître supérieur qu'à un inférieur.

Si donc on peut forcer les barbares à obéir à leurs princes, on peut bien mieux encore les forcer à obéir au Christ et à Dieu.

3° S'ils blasphémaient publiquement le Christ, on pourrait les obliger par la guerre à s'abstenir de semblables blasphèmes.

Cela est admis par les Docteurs et cela est exact. Nous pourrions en effet leur faire la guerre s'ils faisaient du Crucifix un objet de dérision, s'ils traitaient ignominieusement les choses chrétiennes, si par exemple ils contrefaisaient ironiquement les sacrements de l'Eglise ou faisaient quelque chose de semblable. Cela est évident ; car s'ils faisaient injure à un roi chrétien défunt, nous pourrions punir leur injure : bien plus encore, s'ils font injure au Christ qui

(2) Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit : qui vero non crediderit, condemnabitur (*Marc.*, XVI, 16).

(3) Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri (*Act.*, IV, 12).

(4) Vindices in iram eis qui male agunt.

(5) *Scot, IV, Distinct. 4, qu. 9, De pueris infidelium baptizandis.

est le roi vivant des chrétiens. Et il n'y a pas de doute à ce sujet ; car si le Christ vivait sur la terre et si les païens lui faisaient injure, il n'est pas douteux que l'on pourrait venger l'injure par la guerre : il en est de même actuellement.

Or l'infidélité est un péché plus grave que le blasphème ; car dit saint Thomas (6), l'infidélité est le plus grave de tous les péchés, qui résulte de la perversité des mœurs : car il est directement opposé à la foi, tandis que le blasphème n'est pas opposé directement à la foi, mais bien à la confession de la foi. L'infidélité enlève le principe du retour à Dieu, c'est-à-dire la foi : ce qui n'est pas le fait du blasphème. Les chrétiens peuvent donc faire la guerre aux infidèles à raison de leurs blasphèmes : par conséquent, également à cause de leur infidélité. Que le blasphème ne soit pas un aussi grand péché que l'infidélité, cela est montré par le fait que les lois civiles punissent chez un chrétien l'infidélité de la peine capitale, ce qu'elles ne font pas pour le blasphème.

456. — *Réponse*. — En réponse, voici une *première proposition*. — Les barbares, avant d'avoir entendu parler du Christ et de la foi du Christ, ne commettaient pas le péché d'infidélité, par le fait qu'ils ne croyaient pas au Christ. Cette proposition se trouve à la lettre dans saint Thomas (1), quand il dit : que chez ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, l'infidélité n'a pas le caractère d'un péché, mais celui d'une peine ; car une telle ignorance des choses divines est le résultat de la faute de nos premiers parents. « Ceux, dit-il, qui « sont infidèles de la sorte sont damnés pour d'autres péchés, mais « non pour le péché d'infidélité (2). »

C'est pourquoi le Seigneur a dit : « Si je n'étais pas venu et si je n'avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché (3). » Saint Augustin dit, au sujet de ce passage,qu'il s'agit du péché qu'ils commettent en ne croyant pas au Christ. De même, saint Thomas (4).

Cette proposition est contredite par un grand nombre de docteurs, et en particulier par l'Auxerrois : personne, dit-il (5), ne peut ignorer, d'une ignorance invincible, non seulement le Christ, mais les articles de foi ; car, s'il fait tout son possible, Dieu l'éclairera par une lumière intérieure ou extérieure ; et ainsi c'est toujours un péché

(6) *Saint Thomas, 2. 2, qu. 10, art. 3.

456. = (1) Saint Thomas, 2. 2, qu. 10, art. 1.

(2) Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, sed non propter peccatum infidelitatis (2. 2, qu. 10, art. 1).

(3) *Joann., 15, 22.

(4) *Saint Thomas, 2. 2, qu. 10, art. 6, et qu. 34, art. 2, ad 2.

(5) *Altisiodorensis (Parisiensis), 3ª parte, in qu. *Utrum fidei possit subesse falsum.*

mortel de croire quelque chose de contraire aux articles de foi (6). Il dit qu'en général l'ignorance du droit divin n'excuse personne. C'est aussi l'opinion du parisien Guillaume qui argumente de la même façon. Ou l'on fait tout son possible et on est éclairé : ou on ne le fait pas, et l'on n'est pas excusable. C'est également l'avis de Gerson (7) : « Tous les docteurs s'accordent, dit-il, à reconnaître qu'il n'y a pas « d'ignorance invincible en ce qui concerne les choses qui sont de « droit divin ; Dieu aide toujours celui qui fait tout son possible pour « savoir ; il est toujours prêt à éclairer l'esprit autant qu'il est néces- « saire pour éviter l'erreur et faire son salut. » Hugo (8) dit que personne n'est excusé par ignorance de l'obligation de recevoir le baptême : car, s'il n'y avait pas de sa faute, il pourrait écouter et savoir. Il cite à ce sujet l'exemple de Cornelius (9).

Adrien (10) fait des réserves à l'égard de cette opinion et de cette proposition : « Il faut, dit-il, faire une distinction parmi les choses « qui sont de droit divin. Il y en a dont Dieu n'impose pas la con- « naissance à tous universellement : ainsi, les subtilités du droit « divin, les difficultés qui naissent à son sujet, ou au sujet de l'Ecri- « ture sainte et des commandements : sur ces points, il peut y avoir « ignorance invincible, même si l'on fait tout son possible. Il y en a « d'autres à la connaissance desquelles Dieu oblige tous les hommes, « comme les articles de foi, les préceptes universels de la loi ; pour « ceux-ci, il est vrai, comme les docteurs le disent, que l'ignorance « invincible n'est pas une excuse. Si quelqu'un, en effet, fait tout son « possible pour savoir, Dieu l'éclairera, soit par une lumière inté- « rieure, soit par une lumière extérieure. »

Néanmoins la conclusion que nous avons posée semble être absolument dans les idées de saint Thomas.

Des hommes qui n'ont jamais rien entendu à ce sujet, bien qu'ils soient d'une autre façon pécheurs, ignorent invinciblement : donc leur ignorance n'est pas une faute. Cela résulte évidemment de la parole de l'apôtre : « Comment croiront-ils en Jésus-Christ s'ils n'entendent pas parler de lui ; comment entendront-ils parler de lui, si personne ne le leur prêche ? (11) » Si donc on ne leur prêche pas la foi, ils ignorent invinciblement, puisqu'ils ne peuvent savoir. Saint Paul

(6) Il prend comme exemple le cas d'une vieille femme a qui un évêque prêcherait contrairement à un article de foi.

(7) *Gerson, *De spirituali vita animæ*, lect. 4.

(8) *Hugo de Sancto Victore, lib. 2, p. 9, c. 5.

(9) **Actes des Ap.*, 10.

(10) *Adrien, *Quodlibet*, qu. 4.

(11) Quomodo crederent nisi audiant ; quomodo autem audient sine prædicante (*Ad Rom.*, 10, 14).

ne condamne pas les infidèles parce qu'ils ne font pas leur possible pour être éclairés par Dieu ; mais parce que, après avoir entendu, ils n'ont pas cru. « N'ont-ils pas entendu, dit-il ? Et cependant sur toute la terre la parole a retenti (12). » Il les condamne parce qu'ils n'ont pas cru, alors que l'Evangile a été prêché par toute la terre : autrement il ne les condamnerait pas pour ce motif, quels que soient d'ailleurs leurs autres péchés.

457. — *Erreur d'Adrien.* — Adrien commet sur un autre point une erreur au sujet de l'ignorance. Il dit en effet, au même endroit, que, même en matière de mœurs, si quelqu'un apporte tous ses soins et fait toute diligence pour savoir ce qu'il faut connaître, cela ne suffit pas pour excuser son ignorance, si, par le regret de ses fautes, il ne se dispose pas à recevoir la lumière de Dieu : de telle sorte que, si quelqu'un a des doutes au sujet d'un contrat, et si, se renseignant auprès des hommes instruits, il travaille d'ailleurs afin de connaître la vérité et croit un acte licite, il n'est pas excusé, si par hasard l'acte n'est pas licite et qu'il l'ait accompli, dans le cas où il serait en état de péché : car il n'a pas fait tout son possible pour vaincre son ignorance ; et bien qu'il puisse arriver que, même s'étant disposé à la grâce, il ne soit pas éclairé, cependant il n'est pas excusé, s'il n'a pris soin de faire disparaître cet obstacle, c'est-à-dire le péché. — Alors, si au sujet d'un même cas, d'une même convention, Pierre et Jean ont des doutes ; s'ils apportent l'un et l'autre le même soin à se renseigner et croient tous deux le contrat licite ; si Pierre est en état de grâce et Jean en état de péché, l'ignorance de Pierre sera invincible et celle de Jean vincible ; et si tous deux réalisent la convention, Pierre sera excusé, mais non pas Jean. Adrien, dis-je, se trompe sur ce point, comme je l'ai longuement démontré ailleurs (1). Ce serait une chose étonnante de soutenir qu'en matière de droit divin, il ne peut y avoir ignorance invincible chez l'infidèle ou chez quiconque est en état de péché mortel. Il en résulterait que l'ignorance de Pierre, au sujet d'une question d'usure ou de simonie, qui était invincible quand il était en état de grâce, deviendrait vincible, tout simplement parce qu'il aurait commis un péché mortel : ce qui est absurde.

458. — *De l'ignorance invincible.* — Je dis donc que, pour que l'ignorance puisse être imputée à faute, qu'elle constitue un péché, qu'elle soit vincible, il faut qu'il y ait eu une négligence en la matière ; par exemple, qu'on n'ait pas voulu écouter ou qu'on n'ait pas voulu croire celui que l'on écoutait.

Au contraire, pour qu'il y ait ignorance invincible, il suffit que

(12) Numquid non audierunt ? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum (*Ib.*, 18).

457. = (1) **Commentaires sur la Somme de saint Thomas*, 1. 2, *De Ignorantia.*

l'on ait mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable, que l'on soit ou non en état de grâce.

Il faut juger cette question de l'état de grâce et de l'état de péché, pour les temps actuels, comme on le ferait pour les temps qui ont suivi la venue du Christ ou sa Passion. Adrien ne pourrait nier que, peu de temps après la Passion du Seigneur, les Juifs qui habitaient l'Inde ou l'Espagne ignoraient invinciblement la Passion, même s'ils étaient en état de péché : il le reconnaît d'ailleurs lui-même (1).

Et il est certain que les Juifs absents de la Judée, qu'ils fussent ou non en état de péché, étaient dans l'ignorance invincible au sujet du baptême ou de la foi au Christ. Si sur ces points leur ignorance pouvait alors être invincible, il en est de même aujourd'hui pour ceux auxquels on n'a pas annoncé le baptême.

L'erreur de ces docteurs, c'est de croire que si nous admettons l'ignorance invincible relativement au baptême ou à la foi au Christ, il s'ensuit que l'on peut être sauvé sans baptême, ni foi au Christ. Cela ne s'ensuit pas. Les barbares auxquels on n'a pas encore annoncé la foi, ni la religion chrétienne, seront damnés pour leurs péchés mortels, pour leur idolâtrie, mais non pour le péché d'infidélité, comme le dit saint Thomas (2). S'ils font tout leur possible pour bien vivre selon la loi naturelle, Dieu interviendra et les éclairera au sujet du Christ et de son nom : il ne s'ensuit pas cependant que s'ils vivent mal, Il leur impute comme une faute leur infidélité ou leur ignorance relativement au baptême et à la foi au Christ.

459. — *Seconde proposition.* — Les barbares ne sont pas tenus de croire aussitôt qu'on leur fait connaître la foi chrétienne ; il ne suffit pas, pour qu'ils pèchent mortellement en ne croyant pas, qu'on leur ait simplement annoncé et exposé que la vraie religion est la religion chrétienne, que le Christ est le sauveur et le rédempteur du monde, sans qu'il y ait eu des miracles, ou une autre preuve, ou une chose quelconque capable de les persuader. Cette proposition résulte de la précédente.

Si, en effet, les barbares étaient excusables alors qu'ils n'avaient rien entendu dire de la religion du Christ, ils ne sont pas obligés de croire par suite d'une simple exposition, d'une annonce qui n'est pas en elle-même un argument ou un motif de croire.

1° Bien plus ; ainsi que le dit Cajétan (1), il y aurait témérité et imprudence à accepter une croyance, surtout dans les questions qui concernent le salut, sans savoir qu'elle est affirmée par un homme digne de foi ; or les barbares ne peuvent savoir cela, car ils ignorent

458. = (1) ***Adrien**, *In materia de observatione legalium*, 1ª quæstio, ad 4.
(2) ***Saint Thomas**, 2. 2, qu. 10, art. 1.
459. = (1) ***Cajétan**, 2. 2, qu. 1, art. 4.

qui et de quelle valeur sont les hommes qui leur proposent cette nouvelle religion.

2° Comme le dit saint Thomas (2), les choses qui sont l'objet de la foi apparaissent à celui qui croit comme dignes d'être crues et sont ainsi vues par lui ; car le fidèle ne croirait pas, s'il ne voyait pas qu'il doit croire, soit à cause de miracles évidents, soit pour une autre raison du même ordre. Donc là où il n'y a eu ni miracle, ni autre chose provoquant la conviction, les barbares ne sont pas obligés de croire.

3° Si en même temps que les chrétiens, les Sarrasins proposaient de la même manière aux barbares d'embrasser leur religion, ceux-ci, il est bien certain, ne seraient pas tenus de les croire : ils ne sont pas davantage tenus de croire les chrétiens, s'ils n'ont pas un motif spécial ou une conviction formée ; car ils ne peuvent savoir et ne sont pas obligés de deviner laquelle des deux religions est la meilleure, tant qu'il ne leur apparaît pas des motifs de plus grande probabilité en faveur de l'une d'elles. « Croire trop aisément est le fait d'un homme léger », dit l'Ecclésiaste (3).

4° « Si je n'avais pas fait de miracles..., ils ne seraient pas coupables » (4), dit saint Jean. Là où il n'y a pas de miracle (5), ni de sérieuses raisons de croire, il n'y a point de faute.

460. — *Corollaire.* — Il résulte de la proposition précédente que, tant que la foi est proposée aux barbares de cette seule manière, les Espagnols n'ont pas le droit, parce qu'ils refusent de croire, de leur déclarer la guerre et d'user à leur égard du droit de guerre. Cela est évident, attendu qu'ils sont innocents sous ce rapport, et qu'ils n'ont en rien violé le droit des Espagnols. La confirmation de ce corollaire se trouve dans le fait que, ainsi que le dit saint Thomas (1), pour qu'une guerre soit juste, il faut qu'elle ait une cause juste, c'est-à-dire que ceux que l'on attaque à cause d'une faute qu'ils ont commise aient par cette faute mérité d'être attaqués. Aussi saint Augustin dit-il : « On a coutume d'appeler guerres justes celles qui vengent des « injures, si une ville ou une nation doit être frappée pour n'avoir « pas puni une mauvaise action commise par les siens, ou rendu ce « qui a été injustement enlevé (2). »

(2) ***Saint Thomas**, 2. 2, qu. 1, art. 4, ad 2, et art. 5, ad 1.

(3) **Ecclesiasticus*, c. 19.

(4) **Joann.*, 15.

(5) **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. IX, reconnaît également qu'il n'y a pas eu de miracles, et en donne la raison. Au contraire **Solorzano**, *De Ind. jure*, lib. II, cap. II, qui écrivait au xviie siècle, en cite des quantités.

460. — (1) *2. 2, qu. 40, art. 1.

(2) ***Saint Augustin**, lib. *quæstionum*, 83.

Par conséquent, s'il n'y a eu d'abord de la part des barbares aucune violation de droit, il n'y a aucune cause de juste guerre. Cela est l'opinion commune de tous les docteurs, non pas seulement des théologiens, mais aussi des jurisconsultes, comme Hostiensis, Innocent et autres. Cajétan l'a très bien exposée (3), et je ne connais aucun docteur qui soutienne le contraire.

Donc, il n'y a pas là un motif légitime de s'emparer des provinces des barbares et de spolier les anciens maîtres.

461. — *Troisième proposition.* — Si les barbares, après avoir été priés et avertis d'écouter paisiblement ceux qui viennent leur parler de la religion, ne voulaient pas les écouter, ils ne seraient pas exempts de péché mortel.

1° Car, à ce que nous supposons, ils sont plongés dans de très graves erreurs qui n'ont pour elles ni vraisemblance, ni probabilité ; si quelqu'un donc les invite à écouter et à réfléchir aux choses qui concernent la religion, ils sont tout au moins tenus d'écouter et d'examiner.

2° Pour être sauvés, il est nécessaire qu'ils croient au Christ et qu'ils soient baptisés (1), mais ils ne peuvent croire s'ils n'écoutent pas (2). Ils sont donc tenus d'écouter ; car autrement ils seraient, sans qu'il y ait de faute de leur part, hors d'état d'être sauvés.

462. — *Quatrième proposition.* — Si la foi chrétienne est présentée aux barbares avec probabilité, c'est-à-dire au moyen de preuves raisonnables et vraisemblables, par des hommes qui mènent une vie honnête et conforme à la loi naturelle, ce qui est un puissant argument en faveur de la vérité ; et cela, non pas une seule fois et superficiellement, mais avec soin et application, les barbares sont tenus, sous peine de péché mortel, d'adhérer à la foi au Christ. La preuve s'en trouve dans la troisième conclusion : car s'ils sont tenus d'écouter, ils le sont aussi d'accepter les idées raisonnables qu'ils entendent exposer. Marc le dit expressément : « Allez dans le monde entier, « prêchez l'Evangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé « sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné » (1) ; et de même les *Actes* : « Il n'a pas été donné aux hommes un autre nom par lequel « ils puissent se sauver (2). »

463. — *Cinquième proposition.* — Pour moi, je ne suis pas certain

(3) *Cajétan, 2. 2, qu. 66, art. 8.

461. = (1) Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit (*Marc*, c. ult.).

(2) **Ad Rom.*, 10.

462. = (1) Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit : qui vero non crediderit, condemnabitur (Marc, *cap. ult.*).

(2) Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri (*Act.*, 4)

que ce soit dans ces conditions que la foi a été proposée à l'adhésion des barbares et qu'elle leur a été annoncée, de telle sorte qu'ils soient obligés de croire sous peine de péché.

Je dis ceci parce que, ainsi qu'il résulte de la seconde proposition, ils ne sont pas tenus de croire si la foi ne leur est pas proposée de façon qu'ils puissent être probablement convaincus. Mais de miracles ou de signes, je n'ai jamais entendu parler, pas plus que de vie religieuse exemplaire. Bien au contraire, une quantité de scandales, de crimes et d'impiétés, voilà ce qu'ils ont vu. Il ne semble donc pas que la religion chrétienne leur ait été prêchée d'une manière assez convenable et assez vertueuse pour qu'ils soient tenus d'y adhérer. Le dévouement et l'activité qu'ont apportés en cette occasion un grand nombre de religieux et d'autres ecclésiastiques, leur vie, leurs exemples, et leurs zélées prédications auraient suffi, s'ils n'avaient rencontré des obstacles chez d'autres qui avaient des préoccupations très différentes.

464. — *Sixième proposition.* — Quand bien même la foi aurait été proposée aux barbares avec des preuves suffisantes pour les y amener, ce ne serait pas une raison, s'ils refusaient d'y adhérer, de leur faire la guerre et de les dépouiller de leurs biens (1).

1° C'est l'opinion absolue de saint Thomas (2), qui dit que les infidèles qui n'ont jamais eu la foi, comme les Gentils et les Juifs, ne doivent en aucune façon être contraints à l'accepter. Et c'est la conclusion de tous les docteurs, même des docteurs en droit canonique et civil.

2° Croire est un acte de volonté ; mais la crainte diminue beaucoup la volonté (3), et accepter les mystères de la foi, recevoir les sacrements du Christ sous l'influence d'une crainte servile, c'est un sacrilège.

3° En ce qui concerne les Juifs, « le saint Synode ordonne qu'il « ne soit fait violence à personne pour les pousser à croire ; car Dieu « a pitié de ceux qu'Il veut et laisse dans l'endurcissement ceux qu'il « lui plaît (4) ». Il n'est pas douteux que cette décision du Concile de Tolède défende d'employer à l'égard des Juifs la terreur et la menace pour leur faire embrasser la foi.

464. = (1) Qu'ils soient infidèles parce qu'ils ignorent le Christ, ou parce qu'ils le rejettent alors qu'Il leur a été annoncé, nous n'avons aucun droit, aucune juste cause de leur déclarer la guerre pour ce motif. L'infidélité ne peut être jugée et punie que par Dieu (**Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. II).

(2) ***Saint Thomas**, 2. 2, qu. 10, art. 8.

(3) ***Aristote**, *Ethic.*, 3.

(4) « De Judaeis autem praecipit sanctus synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre ; cui enim vult Deus miseretur, et quem vult, indurat » (Cap. *de Judaeis*, dist. 45, = *Décret*, I, dist. 45, c. 5).

C'est aussi ce que dit le pape Grégoire (5) : « Ceux qui ont un « désir sincère d'amener à une foi parfaite des hommes qui vivent « hors de la religion chrétienne doivent user de douceur et non pas « de dureté : quiconque agit autrement, et sous ce prétexte veut les « forcer à abandonner leurs rites accoutumés, montre que c'est sa « cause personnelle bien plus que celle de Dieu qui le préoccupe. »

4° Cette proposition se démontre encore par l'habitude et la coutume de l'Eglise ; jamais les empereurs chrétiens, qui avaient comme conseils des Pontifes aussi saints que sages, ne firent la guerre aux infidèles parce qu'ils ne voulaient pas accepter la religion chrétienne.

5° La guerre n'est aucunement une preuve de la vérité de la foi chrétienne : la guerre ne peut donc pas pousser les barbares à croire, mais à faire semblant de croire et d'adhérer à la foi, ce qui est horrible et sacrilège.

Scot, à la vérité, dit (6) que la religion se répandrait si, par la terreur et la menace, les princes imposaient la foi aux infidèles ; mais cela ne peut se comprendre que des infidèles qui sont d'autre part sujets des princes chrétiens et desquels nous parlerons plus loin ; mais ce n'est pas le cas des barbares dont nous nous occupons et au sujet desquels je ne crois pas que Scot aurait émis le même avis.

Il reste donc évident que ce quatrième titre n'est ni suffisant, ni légitime pour s'emparer des provinces barbares.

Cinquième titre illégitime :

les fautes très graves des barbares.

465. — On invoque sérieusement un cinquième titre : les fautes très graves des barbares.

On dit : en admettant qu'on ne puisse leur faire la guerre à cause de leur infidélité ou parce qu'ils n'acceptent pas de croire au Christ, on a le droit de la leur faire à cause de leurs autres péchés mortels, qui sont, dit-on, non seulement très nombreux, mais extrêmement graves.

Parmi ces péchés mortels, on fait une distinction. Il y a, dit-on, certains péchés mortels qui ne sont pas opposés à la loi naturelle, mais seulement à la loi divine positive ; on ne peut faire la guerre aux barbares à cause de ceux-là. Mais il y en a d'autres qui sont con-

(5) Qui sincera intentione extraneos a Christiana religione, ad fidem cupiunt perfectam perducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere ; nam quicumque aliter agunt, et eas sub hoc velamine a consueta sui ritus voluerint cultura removere, suas illic magis quam Dei causas probantur attendere (Cap. *qui sincera*, dist. 45 = *Décret*, *ibid.*, c. 3].

(6) *Scot, 4, dist. 4, quæst. ult.

traires à la loi naturelle, comme manger de la chair humaine, s'unir avec sa mère, sa sœur, ou avec des hommes ; et pour ces fautes-là, on peut faire la guerre aux barbares, et les obliger à s'en abstenir.

La raison de cette distinction, c'est que pour les péchés qui sont contraires à la loi divine positive, il n'est pas possible de leur faire voir avec évidence qu'ils font mal ; mais pour les péchés contre la loi naturelle, on peut leur montrer qu'ils offensent Dieu et par suite les forcer à ne pas l'offenser (1).

En outre, on peut les forcer à observer la loi qu'ils reconnaissent eux-mêmes, c'est-à-dire la loi naturelle. C'est l'opinion de l'Archevêque de Florence (2) et de Sylvestre (3) ; et Innocent (4) l'a formellement exposée dans les termes suivants :

« Je crois que si les infidèles, qui n'ont d'autre loi que la loi « naturelle, agissaient contrairement à cette loi, le pape aurait le « droit de les punir. D'après ce que dit la *Genèse* (5), les habitants de « Sodome furent punis par Dieu ; or, les jugements de Dieu sont « pour nous des exemples ; je ne vois donc pas pourquoi le pape, « qui est sur la terre le vicaire du Christ, ne pourrait pas faire de « même (6). »

Pour la même raison, les princes chrétiens peuvent les punir, avec l'autorisation du pape.

466. — *Réponse.* — Mais j'oppose à ce qui précède la proposition suivante : Les princes chrétiens, même avec l'autorisation du pape, ne peuvent empêcher les barbares de commettre des infractions à la loi naturelle, ni les punir d'en avoir commis.

1° On part d'une idée fausse, à savoir qu'ils sont placés sous la juridiction du pape. Nous avons vu cela plus haut.

2° Ou l'on envisage généralement toutes les infractions à la loi naturelle, comme le vol, la fornication, l'adultère, ou l'on envisage

465. = (1) Voir sur ce sujet : **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. III et IV ; **Sepulveda**, *Apologia pro libro de belli justis causis*, 3e réponse ; **Solorzano**, lib. II, cap. XII, XIII, XIV, et XV ; **Las Casas**, dans **Llorente**, en divers endroits, I, p. 191, 294, etc. ; **Suarez**, n° 343.

(2) ***Saint Antonin**, 3a parte, tit. 22, cap. 5, § 8 (d'après Aug. d'Anc.).

(3) ***Sylvestre**, v° *Papa*, § 7.

(4) *Can. *quod. super his*, de Voto [= *Decretal. Greg. noni*, III, 34, c. 8].

(5) **Genèse*, 19.

(6) Credo quod si gentiles, qui non habent nisi legem naturæ, contra legem naturæ faciant, poterunt per papam puniri. Arguitur Genesis, ubi Sodomitæ puniti sunt a Deo. Cum autem Dei judicia sint nobis exemplaria, non video quare papa, qui est Vicarius Christi, hoc non possit. — **Sepulveda**, *Apologia*, Réponse à la deuxième objection, écrit : « Soumettre les idolâtres à la domination des chrétiens, afin qu'ils s'abstiennent de leurs rites impies, qu'ils observent la loi naturelle, et qu'ils soient forcés d'écouter les prédicateurs de l'Evangile, c'est une chose juste et sainte » (*justum est ac pium*).

en particulier les infractions à la loi naturelle dont saint Thomas (1) dit que ce sont des péchés contre nature, non seulement parce qu'elles sont opposées à la loi naturelle, mais parce qu'elles sont contraires à l'ordre naturel, comme ce que l'Apôtre (2) appelle : impuretés, comme, selon la *glose*, les rapports avec des enfants ou des bêtes; et les rapports des femmes entre elles (3). — S'il ne s'agit que des dernières, voici ce que l'on peut répondre :

L'homicide est une faute grave, plus grave que les précédentes : il est donc évident que ce que l'on pourrait faire en raison de ces fautes, on le pourrait en raison de l'homicide. Et l'on peut tenir le même raisonnement au sujet du blasphème.

S'il s'agit des premières, c'est-à-dire en général des infractions à la loi naturelle :

1° Cela n'est pas permis pour la fornication, donc cela ne l'est pas non plus pour les autres infractions à la loi naturelle. « Je vous « ai écrit dans une lettre, dit l'apôtre (4), de ne pas vous mêler aux « débauchés : si l'un de ceux que vous appelez frère est débauché ou « idolâtre, etc. », et plus loin : « En quoi m'appartient-il, à moi, de « juger ceux qui sont du dehors ? » D'où conclut saint Thomas : « Les prélats n'ont de puissance que sur ceux qui leur sont soumis « par la foi (5). » Il est bien clair que Paul dit que ce n'est pas son affaire de juger les infidèles, les débauchés ou les idolâtres.

2° On ne peut pas prouver avec évidence, du moins à tout le monde, que certains péchés soient opposés à la loi naturelle.

3° Cela reviendrait à dire que l'on peut faire la guerre aux barbares à raison de leur infidélité, car tous ces barbares sont idolâtres.

4° Le pape ne peut pas faire la guerre aux chrétiens parce qu'ils sont voleurs ou débauchés, ni même parce qu'ils sont d'une cynique obscénité ; il ne peut pour ce motif confisquer leurs terres et les donner à d'autres princes. Sinon, comme dans toutes les provinces il y a des quantités de pécheurs, on pourrait changer les gouvernements tous les jours. Cependant, ces fautes sont encore plus graves quand elles sont commises par des chrétiens qui savent que ce sont des fautes, que par des barbares qui ne les considèrent pas comme telles.

5° Ce serait chose étrange que le pape, qui ne peut pas imposer des lois aux infidèles, puisse les juger et les punir.

466. = (1) *Saint Thomas, 2. 2, qu. 154, art. 11 et 12.
(2) **2 ad Corint.*, 2.
(3) **Ad Rom.*, 1.
(4) Scripsi vobis in epistola, ne comisceamini fornicariis, et si is qui frater nominatur fornicator aut idolis serviens, etc. Quidenim mihi de his qui foris sunt, judicare ? (*I ad Corinth.*, 5.)
(5) Prælati acceperunt potestatem super eos tantum qui fidei subdiderunt.

6° Un autre argument est convaincant ; de deux choses l'une : ou les barbares sont, ou ils ne sont pas tenus d'accepter les peines auxquelles ils seraient condamnés pour ces fautes.

S'ils n'y sont pas obligés, c'est que le pape n'a pas le droit de les punir.

S'ils y sont obligés, ils sont donc tenus de reconnaître le pape comme maître et législateur : donc s'ils ne le reconnaissent pas, c'est déjà un motif suffisant pour leur faire la guerre ; ce qui, ainsi que nous l'avons vu plus haut, n'est pas admis par ceux dont nous combattons actuellement l'opinion.

Et en réalité, il serait étonnant que les barbares aient le droit de ne pas admettre l'autorité et la juridiction du pape, et cependant d'être obligé d'accepter ses jugements.

7° Ceux qui ne sont pas chrétiens ne peuvent accepter un jugement du pape ; car le seul droit que puisse avoir le pape de les condamner ou de les punir, c'est qu'il est le vicaire du Christ. Mais on reconnaît — Innocent, Aug. d'Ancône, comme l'Archevêque et Sylvestre, sont d'accord sur ce point — que l'on n'a pas le droit de les punir par ce motif qu'ils refusent de reconnaître le Christ ; alors on n'a pas non plus le droit de les punir, parce qu'ils refusent d'accepter le jugement du pape ; car ceci présuppose cela.

467. — Voici une autre preuve de l'insuffisance de ce cinquième titre et aussi du quatrième.

1° Dans l'ancien Testament, alors que cependant il y avait souvent intervention armée, jamais le peuple d'Israël ne s'est emparé des territoires des infidèles pour la raison qu'ils étaient infidèles ou idolâtres, ou parce qu'ils commettaient des péchés contre nature (ce qui était fréquent chez eux, qui étaient idolâtres, sacrifiaient leurs fils et leurs filles aux démons, etc.) ; mais bien en vertu d'une donation spéciale de Dieu, ou parce qu'ils leur refusaient de les laisser passer, ou parce qu'ils les avaient offensés.

2° Qu'est-ce qu'on appelle : professer la loi naturelle ? Si c'est la connaître, ils ne la connaissent pas tout entière. Si c'est : vouloir se conformer à la loi naturelle, on peut dire qu'ils veulent aussi se conformer à la loi divine ; car s'ils connaissaient la loi chrétienne, ils voudraient l'observer. Donc ils ne professent pas plus la loi naturelle que la loi divine.

3° Nous pouvons plus facilement prouver que la loi du Christ est divine et vraie que prouver que la fornication est un mal, ou qu'il faut se garder de faire d'autres choses que la loi naturelle interdit. Donc, si on pouvait les obliger à se conformer à la loi naturelle parce que l'on peut prouver qu'elle existe, on pourrait aussi les obliger à observer la loi évangélique.

Sixième titre illégitime : le choix volontaire des Indiens.

468. — Un sixième titre illégitime invoqué, c'est le choix volontaire des Indiens.

Quand les Espagnols arrivent chez les barbares, ils leur déclarent que le roi d'Espagne les envoie à eux pour leur bien, et les invitent à l'accepter et à le reconnaître comme souverain : les barbares ont répondu qu'ils acceptaient ; or, rien n'est plus naturel que de ratifier la volonté d'un propriétaire qui désire transmettre sa propriété à un autre (1).

469. — *Réponse*. — Mais pour moi je déclare que ce titre est sans valeur.

1° Car il faut qu'il n'y ait ni crainte ni ignorance pour que le choix ne soit point entaché de vice. Or ces deux choses interviennent à un haut degré dans ces choix et ces acceptations ; les barbares ne savent pas ce qu'ils font ; ils ne comprennent même pas ce que leur demandent les Espagnols.

2° Les Espagnols, entourés de gens en armes, font ces propositions à des foules craintives et désarmées.

3° On l'a vu plus haut : les barbares ont véritablement des princes et des maîtres ; le peuple ne peut donc pas, sans cause raisonnable, se choisir de nouveaux maîtres ; cela porterait préjudice aux premiers. De même, inversement, les maîtres du peuple ne peuvent pas créer un nouveau prince sans l'assentiment du peuple. Comme dans des élections et des acceptations de cette espèce, on ne trouve pas réunies toutes les conditions nécessaires pour les rendre légitimes, ce titre est absolument sans valeur, et il ne peut justifier l'occupation et la prise de possession de ces provinces.

Septième titre illégitime : une donation de Dieu aux Espagnols.

470. — Le septième titre illégitime invoqué, c'est une donation spéciale de Dieu.

On a dit, je ne sais trop qui, que le Seigneur, par un jugement particulier, avait résolu de perdre tous ces barbares, à cause de leurs abominations, et qu'Il les avait livrés aux mains des Espagnols, comme Il a autrefois livré les Chananéens aux mains des Israélites.

468. = (1) **Instit., De rerum divisione*, § *per traditionem** [= *Inst. Just.*, II, 1, § 40].

471. — *Réponse.* — Mais il ne convient pas de discuter longuement cette question.

1° Il y aurait un grand danger à ajouter foi aux dires de quelqu'un qui parlerait ainsi en prophète, à l'encontre de la loi commune et des règles de l'Ecriture, à moins qu'il ne confirmât sa doctrine par des miracles ; mais on n'en a jamais vu accomplir par ces étranges prophètes.

2° Même s'il était vrai que le Seigneur eût décidé la perte de tous ces barbares, il ne s'ensuivrait pas que celui qui les ferait périr ne serait pas coupable : ils étaient coupables, les rois de Babylone qui menaient leurs armées contre Jérusalem et emmenaient les enfants d'Israël en captivité, bien qu'en réalité ce qu'ils faisaient fût particulièrement conforme aux desseins de la Providence, et que cela eût été prédit aux Israélites à plusieurs reprises. De même, Jéroboam fit mal en détournant le peuple d'Israël de Roboam, quoique cela entrât dans les desseins de Dieu, comme Il l'avait fait savoir par les Prophètes.

3° Et plût à Dieu que, à part le péché d'infidélité, beaucoup de chrétiens n'aient pas de mœurs plus criminelles que celles de ces barbares ! « Ne croyez pas à tout esprit, mais examinez si l'esprit vient de Dieu (1) », dit saint Jean. Et saint Thomas ajoute : « Les « dons que donne le Saint Esprit, Il nous les donne pour perfection- « ner nos vertus. Là donc où la foi, l'autorité, la Providence mon- « trent ce qu'il faut faire, il n'est pas besoin de dons spéciaux (2). »

472. — *Observation.* — En voilà assez au sujet des titres faux et insuffisants pour justifier l'occupation des provinces barbares. Mais je dois faire remarquer que je n'ai rien lu sur cette question, que je ne suis jamais intervenu dans les discussions qui ont eu lieu, que je n'ai jamais été appelé au Conseil à ce sujet. Il peut donc se faire que l'on ait invoqué en quelque endroit un titre qui justifierait avec quelque raison et toute cette négociation et le principat.

Mais, pour le moment, je ne puis savoir que ce que l'on m'a dit, de sorte que, s'il n'y avait pas d'autres titres que ceux que je viens d'examiner, on aurait très mal conseillé, au point de vue de leur salut, les princes ou plutôt ceux qui ont mission de les éclairer : car les princes suivent les conseils des autres ; par eux-mêmes, ils ne peuvent examiner ces choses. « Que sert-il à un homme, dit le Seigneur, d'ac-

471. = (1) Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, utrum ex Deo sint (*I Joann.*, 4).

(2) Dona dantur a Spiritu sancto ad perficiendum virtutes. Unde ubi fides, aut auctoritas, aut providentia ostendit, quid agendum sit, non est recurrendum ad dona (saint **Thomas**, 1. 2, qu. 68).

« quérir l'univers, s'il se perd lui-même et se fait grand dom-
« mage (1) ? »

Troisième Section

Titres légitimes en vertu desquels les barbares ont pu tomber sous la domination espagnole.

Nous allons maintenant parler des titres légitimes et suffisants en vertu desquels les barbares ont pu tomber sous la domination espagnole.

Premier titre légitime :

le droit naturel de société et de communication.

473. — Le premier titre peut s'appeler le droit naturel de société et de communication. De ce droit découle une première proposition.

Première proposition. — Les Espagnols ont le droit de se rendre dans ces provinces et de s'y établir, pourvu qu''ils ne portent aucun préjudice aux habitants ; et on ne peut les en empêcher.

1° Ils le peuvent en vertu du droit des gens qui, ou fait partie du droit naturel, ou dérive de ce droit (1).

On appelle droit des gens l'ensemble des règles que la raison naturelle a établies entre les nations (2). C'est ainsi que, chez tous les peuples, on regarde comme inhumain de mal accueillir les étrangers ou les voyageurs, à moins qu'il y ait pour cela une raison particulière. Au contraire, il est conforme à la justice et à l'humanité de bien traiter les étrangers ; ce qui ne serait pas, si les étrangers agissaient mal en se rendant dans d'autres nations.

2° Au commencement du monde, alors que tout était commun à tous, chacun pouvait à son gré voyager et se rendre dans un pays

472. = (1) « Quid prodest, inquit Dominus, homini si universum mundum lucretur, seipsum vero perdat et detrimentum sui faciat ? » (**Matth.**, 16 ; **Marc**, 8 ; **Luc**, 9).

473. = (1) A ceux qui demanderaient de quel droit les chrétiens vont dans les provinces du Nouveau-Monde, on peut répondre que c'est en vertu du droit naturel, et qu'il leur est loisible de le faire par cette seule raison qu'ils sont des hommes. Se rendre dans un pays quelconque est permis à tous les hommes ; car c'est une chose défendue de refuser l'accès d'une partie de la terre, qui est commune à tous, à un étranger paisible, qui ne fait aucun mal et n'a pas de raison d'être soupçonné (**Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, c. XIII).

(2) *Instit.*, *De jure naturali et gentium* (I, 2, § 1) : « Quod naturalis ratio inter omnes *gentes* constituit, vocatur jus gentium. » — On remarquera que Victoria a substitué le mot : *gentes* au mot : *homines* qui se trouve dans les *Institutes*. Il est le premier qui ait parlé d'un droit entre les nations, d'un *droit international*.

quelconque. On ne voit pas que cette faculté ait été enlevée aux hommes par la division des biens : car jamais il n'a été dans l'intention des nations de supprimer par cette division les rapports réciproques des hommes ; et certes, du temps de Noé, cela eût été inhumain.

3° Tout ce qui n'est pas défendu est permis, sauf quand on fait tort ou injure aux autres ; mais en venant dans ces pays, les Espagnols (nous nous plaçons du moins dans cette hypothèse) ne font aucun tort aux habitants, ne leur causent aucun préjudice. Ils sont donc dans leur droit en le faisant.

4° Les Français n'auraient pas le droit d'empêcher les Espagnols de venir en France, ni même d'y habiter, et réciproquement, s'ils ne leur causaient aucun dommage et ne violaient aucun de leurs droits. Il en est de même des barbares.

5° L'exil est une des peines les plus graves : on ne peut donc pas chasser les étrangers, s'ils n'ont commis aucune faute.

6° C'est une des conséquences de la guerre d'interdire à certaines personnes que l'on considère comme des ennemis l'accès d'une ville ou d'une province, ou de les en expulser quand elles les habitent. Mais tant que les Espagnols ne font pas de mal aux Indiens, ceux-ci n'ont pas juste guerre contre eux ; ils ne peuvent donc leur interdire l'accès de leurs territoires.

7° « Quelle est cette race d'hommes, quelle est cette nation dont « les mœurs sont si barbares qu'elle nous refuse l'hospitalité de ses « rivages ? » a dit le poète.

8° « Tout animal aime son semblable », dit l'*Ecclésiaste* (3). Il semble donc que l'amitié entre les hommes soit de droit naturel ; il est contraire à la nature de repousser la société des hommes qui ne nous font aucun mal.

9° « J'étais étranger, et vous ne m'avez pas accueilli », est-il dit dans l'Evangile (4). Comme il semble de droit naturel de ne pas repousser les étrangers, cette parole du Christ doit s'appliquer à tous les hommes.

10° « De droit naturel, les choses communes, l'eau qui coule, la mer, les fleuves, les ports appartiennent à tout le monde (5) » ; (le droit des gens autorise les navires à aborder partout) ; pour cette raison, on doit les considérer comme publiques ; on ne peut donc en exclure personne ; d'où il résulte que les barbares violeraient le droit des Espagnols s'ils les empêchaient de venir dans leur pays.

11° Ils reçoivent chez eux tous les autres barbares de quelque

(3) **Eccles.*, 17.

(4) Hospes eram et non collegistis me (*Matth.*, 25).

(5) **Instit.*, *De rerum divisione* (II, 1, § 1).

pays qu'ils viennent : il serait donc injuste de leur part d'agir différemment à l'égard des Espagnols.

12° S'il était interdit aux Espagnols de se rendre chez les barbares, ce serait en vertu du droit naturel, ou du droit divin, ou du droit humain. Or le droit naturel et le droit divin les y autorisent certainement : une loi humaine ne peut sans raison valable interdire ce que la loi naturelle et la loi divine autorisent ; car alors, elle serait inhumaine, contraire à la raison et n'aurait, par suite, pas force de loi.

13° Ou les Espagnols sont, ou ils ne sont pas les sujets des Indiens ; s'ils ne sont pas leurs sujets, ils ne peuvent leur faire de défenses ; s'ils sont leurs sujets, ils sont tenus de les traiter convenablement.

14° Les Espagnols sont le prochain des barbares, comme le montre l'Evangile (6) ; mais on est tenu d'aimer son prochain comme soi-même (7) ; on ne peut donc sans raison les empêcher de venir dans son pays. Suivant saint Augustin (8), « quand il est dit : Tu aimeras ton prochain, il est clair que le mot *prochain* s'applique à tous les hommes. »

474. — *Seconde proposition.* — Les Espagnols peuvent faire le commerce avec ces peuples, sans causer, bien entendu, aucun préjudice aux indigènes, par exemple : leur apporter des produits qu'ils n'ont pas, emporter de leur pays l'or, l'argent, ou les autres choses qu'ils ont en abondance ; leurs princes ne peuvent pas les empêcher de faire le commerce avec les Espagnols, et inversement les rois d'Espagne ne peuvent pas empêcher leurs sujets de faire le commerce avec les barbares :

1° Parce que cela aussi est du droit des gens que les étrangers puissent faire le commerce dans un pays, sans nuire aux indigènes.

2° Comme le droit divin les y autorise aussi, la loi qui le leur interdirait serait opposée à la raison.

3° Les princes barbares sont, par le droit naturel, tenus d'aimer les Espagnols : ils ne peuvent donc pas les priver sans raison de ce qui leur est avantageux, à moins que cela ne leur porte préjudice à eux-mêmes.

4° Il apparaît qu'ils agissent à l'encontre du précepte : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même. »

En somme, il est certain que les barbares ne peuvent pas plus empêcher les Espagnols de faire le commerce chez eux que des chré-

(6) **Luc.** 10, *de Samaritano*.
(7) **Matth.**, 22.
(8) Cum dicitur : Diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse (**St Aug.**, *De doctrina Christiana*).

tiens ne pourraient l'interdire à d'autres chrétiens. Il est clair, en effet, que si les Espagnols empêchaient les Français de venir faire du commerce en Espagne, non pour le bien de l'Espagne, mais afin de priver les Français de quelque avantage, une telle loi serait inique et contraire à l'amour que les hommes doivent avoir les uns pour les autres : si une loi ne peut justement établir un tel état de choses, il ne doit pas davantage exister en fait (car la loi n'est injuste que par son exécution). Entre les hommes, la nature a établi une sorte de parenté (1) ; il en résulte qu'il est contraire à la nature qu'un homme ait sans motif de l'aversion pour un autre. L'homme doit à l'égard de son semblable se comporter en homme et non pas en loup, comme le dit Ovide.

475. — *Troisième proposition.* — Si les barbares accordent certaines facultés aux indigènes de leurs pays et aux étrangers, ils n'ont pas le droit de les refuser aux Espagnols et de les empêcher d'y participer ; par exemple, ils permettent aux étrangers d'extraire de l'or des terrains publics ou de le recueillir dans les cours d'eau, de pêcher des perles dans la mer ou dans les fleuves ; ils ne peuvent pas refuser aux Espagnols de le faire, mais dans les mêmes conditions que les autres, c'est-à-dire en sauvegardant les droits des naturels et des habitants du pays (1).

Cela résulte des deux propositions qui précèdent. Car si les

474. = (1) *Ut dicitur : *De justit. et jure*, velut vim [= Dig., I, 1, fr. 3].

475. = (1) « En ce qui concerne les terrains nécessaires à la culture des champs ou la plantation des arbres fruitiers, il n'est pas douteux que les nôtres puissent en bénéficier, s'il s'agit de terrains inoccupés, déserts, ou improductifs, qu'ils travaillent, qu'ils ensemencent, ou dans lesquels ils plantent des arbres importés d'Europe. De même, pour l'élevage des troupeaux, ils peuvent utiliser les pâturages très riches dont personne ne se sert ; car la plupart des barbares ne connaissent ni les troupeaux, ni les bestiaux, et demandent leur nourriture à la chasse qu'ils aiment beaucoup. — Enfin tout ce que leur sol peut nous procurer d'utile et que l'on peut en tirer, sans leur causer aucun dommage, et même en les en faisant bénéficier, il nous est loisible sans aucun doute d'en profiter, en vertu du droit naturel. C'est pourquoi particulièrement en ce qui concerne l'exploitation des mines d'or et d'argent, à laquelle les nôtres attachent une si grande importance, il faut considérer comme disponible tout ce que les barbares négligent. De même, la recherche des métaux dans le sol, des paillettes d'or dans les fleuves, des pierres précieuses et des perles, et en général de tout ce qui est rare, mais que les indigènes ignorent ou dédaignent, n'est en rien contraire à l'équité de la part de ceux qui consacrent leurs soins et leur industrie à se procurer ces différentes choses. Mais il faut observer qu'il y a deux choses qu'on doit éviter, car elles sont très dangereuses pour le salut : c'est, d'une part, d'employer la force ou la ruse pour s'emparer injustement de choses dont les indigènes ont déjà la possession, ou dont ils font grand cas ; et d'autre part, de les obliger à nous prêter leurs services et leur travail, non dans leur intérêt, mais dans le nôtre (**Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. XIV).

Espagnols ont le droit de voyager dans le pays et d'y faire du négoce, ils ont aussi celui de profiter des lois et des avantages accordés à tous les étrangers.

D'autre part, ce qui n'appartient à personne devient, d'après le droit des gens, la propriété du premier occupant (2). Ainsi en est-il de l'or qui est dans le sol, des perles qui sont dans la mer, de ce que l'on trouve dans les cours d'eau et qui n'est la propriété de personne, tout cela, en vertu du droit des gens, devient la propriété de celui qui s'en empare, de même que les poissons de la mer. Il y a beaucoup de choses qui semblent provenir du droit des gens, et qui, procédant du droit naturel, ont manifestement force de droit et d'obligation. Et si elles ne procèdent pas toujours du droit naturel, il semble suffisant qu'elles aient pour origine le consentement de la majorité du genre humain, surtout quand elles ont pour but le bien commun général. Si dans les premiers temps du monde ou tout au moins après le déluge, la majorité des hommes a établi que les ambassadeurs seraient inviolables, que la mer serait chose commune, que les prisonniers de guerre seraient esclaves, que l'on ne repousserait pas les étrangers, certainement de telles institutions ont force de loi, et peuvent être opposées même à ceux qui ne voudraient pas s'y conformer.

476. — *Quatrième proposition.* — Il ne semble pas que l'on puisse refuser le droit de cité et les avantages qu'il comporte aux enfants qui naîtraient dans ces pays d'un Espagnol, j'entends de parents y habitant, s'ils demandaient à en devenir citoyens.

Il paraît en effet conforme au droit des gens que celui qui naît dans une ville soit citoyen de cette ville et reconnu pour tel (1). L'homme est un animal sociable, et celui qui naît dans une ville n'est pas citoyen d'une autre ville : si donc il n'est pas citoyen de la ville dans laquelle il est né, il n'est citoyen d'aucune, ce qui est en opposition avec le droit naturel et avec le droit des gens. De plus, si un Espagnol voulait devenir citoyen d'une de leurs villes, en s'y mariant ou par tout autre moyen permettant aux autres étrangers d'acquérir le droit de cité, il semble qu'on ne peut pas l'en empêcher plus qu'un autre, ni lui interdire de jouir comme les autres des privilèges des citoyens, à condition, bien entendu, qu'il prenne sa part des charges communes. L'hospitalité est recommandée par saint Pierre (2) et par saint Paul (3) : « L'évêque doit pratiquer l'hospitalité », dit ce dernier. Donc, ne pas vouloir accueillir les voyageurs et les étrangers est un mal en soi.

(2) **Instit.*, *De rerum divisione*, § *feræ bestiæ* [= *Inst. Just.*, II, 1, § 12].

476. = (1) *De appe., *Cives*.

(2) ***Saint Pierre**, I, 4 : Hospitales invicem, etc.

(3) Oportet episcopum hospitalem esse (*I ad Timoth.*, 3, *De episcopo*).

477. — *Cinquième proposition* (1). — Si les barbares voulaient empêcher les Espagnols d'user des droits de faire le commerce et autres qui, ainsi qu'on vient de le voir, leur sont accordés par le droit des gens, ceux-ci devraient tout d'abord faire appel à la raison et recourir à la persuasion pour résoudre la difficulté ; leur montrer par tous les moyens possibles qu'ils ne viennent pas dans l'intention de leur nuire, mais qu'ils demandent à être reçus paisiblement et à s'établir dans le pays sans causer aucun dommage à ses habitants ; et il ne suffit pas de le dire ; il faut en donner la preuve : car « le « sage doit tout d'abord essayer de convaincre par la parole ».

Si, malgré tout cela, les barbares refusent ce qu'on leur demande et veulent employer la force, les Espagnols peuvent se défendre et faire tout ce qui est nécessaire pour assurer leur sécurité ; car on a le droit de repousser la force par la force. Même, s'ils ne peuvent se mettre en sûreté autrement, ils peuvent construire des citadelles et des ouvrages fortifiés : et si on viole leurs droits, ils peuvent, avec l'assentiment de leur prince, les revendiquer par les armes et exercer les droits de la guerre (2).

En effet, ainsi que le dit saint Thomas (3), c'est une juste cause

477. = (1) Voir à ce sujet : **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. XV : « Quando liceat barbaris infidelibus bella inferre. »

(2) « Si la loi naturelle et la loi chrétienne tout à la fois donnent aux Espagnols le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour atteindre la fin honnête qu'ils se proposent, il faut, ici comme ailleurs, et même plus qu'ailleurs, user de modération et ne rien faire de plus que ce qu'il faut.

Comme ces barbares sont naturellement inconstants et peu fidèles, il est nécessaire que ceux qui vont dans leurs pays veillent à leur sécurité, et que, s'ils s'abstiennent de tout ce qui pourrait leur nuire, ils exigent que l'on agisse de même à leur égard. Donc il ne faut pas faire un reproche aux chrétiens de tout ce qu'ils feront dans le but de se défendre et de se protéger : tels sont les ports dans lesquels stationnent des navires, les citadelles fortifiées, et autres abris militaires, où peuvent se réfugier ceux qui seraient l'objet de violences, et qui, par la crainte même qu'ils inspirent aux barbares, sont propres à les maintenir dans le devoir.

On ne saurait trop louer les Lusitaniens d'avoir fréquemment employé ces moyens dans la plupart des villes maritimes de l'Orient, pour leur plus grande gloire et pour le plus grand avantage de la République chrétienne. Et si quelque mécontent trouve que cela est une injure, attendu que nos princes n'accepteraient pas que des étrangers construisent des citadelles ou des abris fortifiés dans leurs royaumes et s'y opposeraient même par la force, qu'il comprenne donc que les idées des barbares sont telles qu'ils ne considèrent pas comme une injure le fait de la part d'étrangers de se prémunir contre leurs violences : il en est chez eux tout autrement que dans nos pays, où l'on se conduit humainement et avec dignité ; on considérerait comme injurieux pour ses concitoyens celui qui se promènerait armé dans un pays civilisé ; mais s'il est à l'étranger et au milieu de gens que l'on peut à bon droit suspecter, on considère qu'il agit avec précaution et sagesse » (**Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. XIV).

(3) **Saint Thomas**, 2. 2, qu. 40, art. 1.

de guerre de repousser ou de punir une injustice, une violation du droit. Or, en refusant aux Espagnols ce que le droit des gens leur accorde, les Indiens violent leur droit. Si, pour le sauvegarder, il est nécessaire de faire la guerre, ils peuvent la faire.

Mais il ne faut pas oublier que ces barbares sont naturellement craintifs, pas très intelligents, simples d'esprit, et que, malgré les efforts que font les Espagnols pour leur enlever toute crainte et les convaincre de leurs intentions pacifiques, ils peuvent avoir des terreurs explicables, lorsqu'ils voient devant eux des hommes armés, appartenant à une civilisation différente et beaucoup plus forts qu'eux. C'est pourquoi, même si, sous l'empire de la crainte, ils chassaient ou tuaient les Espagnols, ceux-ci auraient incontestablement le droit de se défendre, avec modération, d'une manière irréprochable ; mais ils n'auraient pas le droit, une fois la victoire remportée et la sécurité assurée, d'exercer contre eux tous les droits de la guerre, de les condamner à mort, de les dépouiller, de s'emparer de leurs villes, car en fait, ils sont innocents ; ils sont excusables, nous l'avons expliqué, d'avoir peur des Espagnols. Ceux-ci doivent évidemment se protéger contre eux, mais en leur faisant le moins de mal possible ; car la guerre des Indiens n'est en réalité qu'une guerre défensive (4).

Il n'est pas impossible en effet que d'un côté il y ait un droit réel

(4) « Si les barbares, ainsi qu'il arrive fréquemment, alors qu'on ne leur a fait aucune injure, qu'au contraire on les a traités avec humanité et bienveillance, s'efforcent de nous faire du mal, violent leurs engagements, et cherchent à nous massacrer, tentent de démolir nos abris, dévastent les champs, abîment les moissons, essaient de brûler nos vaisseaux, nous refusent des aliments, ou volent ceux que nous avons, ou nous infligent d'autres dommages, il est permis aux nôtres, non seulement de se défendre, mais d'exiger la réparation des dommages causés, de venger l'outrage qui leur a été fait, et s'il le faut, d'agir sérieusement, et de poursuivre leur droit par la guerre. Car il y a vraiment juste cause de guerre, quand un prince attaqué prend les armes. Toutefois, il faut remarquer qu'il ne convient pas de punir de la même manière les injures des barbares et celles des hommes civilisés. Car les Indiens sont d'un esprit faible et enfantin : il faut les traiter comme on traiterait des femmes et des enfants, ou plutôt des animaux domestiques : c'est-à-dire qu'il ne faut pas tant exercer contre eux une juste vengeance que les châtier comme il est nécessaire, et leur inspirer de la crainte. Ce n'est pas tant le glaive qu'il faut employer avec eux que le fouet dont on les frappe pour leur apprendre à craindre et à obéir.

Il ne faut donc pas arriver de suite à ces cruelles extrémités, incendies de maisons, supplices capitaux, esclavage perpétuel, et autres calamités de la guerre. Jusqu'où il faut aller et où il faut s'arrêter, un chef chrétien le saura, s'il écoute à la fois la voix de la charité et celle de la prudence ; il le saura d'autant mieux qu'il se souviendra qu'il appartient à la religion chrétienne, et qu'il doit s'efforcer, par la parole et par l'exemple, non pas tant de venger les injures ou les dommages dont il est la victime, que de gagner à Dieu une grande quantité d'âmes » (**Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. XV).

et de l'autre une ignorance invincible, qui rendent la guerre juste des deux côtés à la fois.

Si, par exemple, les Français occupent la Bourgogne, croyant, par suite d'une ignorance excusable, qu'elle leur appartient, et si notre empereur a sur cette province un droit certain, il peut la reprendre et les Français la défendre par les armes (5). La même chose peut arriver pour les barbares, et il faut en tenir compte. Autres en effet sont les droits de la guerre quand il s'agit d'ennemis coupables et injustes, autres lorsqu'il s'agit d'hommes que leur ignorance excuse de toute faute. De même, on n'agit pas de la même manière suivant que l'on veut éviter de scandaliser des pharisiens ou de scandaliser des faibles et des pusillanimes.

478. — *Sixième proposition.* — Si, après avoir essayé tous les autres moyens, les Espagnols ne peuvent assurer leur sécurité vis-à-vis des barbares, qu'en s'emparant de leurs villes, et en les soumettant à leur domination, ils peuvent le faire. Car, ainsi que le dit saint Augustin (1), « le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité ». Et si les Espagnols ont, comme on vient de le dire, le droit d'accepter la guerre ou même de la déclarer, s'il est nécessaire, ils ont aussi le droit de faire ce qui est indispensable pour atteindre le but de la guerre, c'est-à-dire pour obtenir la paix et la sécurité.

479. — *Septième proposition.* — Si, après que les Espagnols auraient fait toute diligence, auraient montré, par leurs discours et leur conduite, qu'il ne dépend pas d'eux que les barbares acceptent une solution pacifique et nullement dommageable pour eux-mêmes, ces barbares persévéraient néanmoins dans leur attitude et s'efforçaient de détruire les Espagnols, alors on pourrait les traiter, non plus en innocents, mais en ennemis perfides ; on pourrait user à leur égard des droits de la guerre, les dépouiller, les emmener en captivité, déposer les princes, en constituer de nouveaux, en usant toutefois de modération selon leur culpabilité et les dommages qu'ils auraient causés. Ceci n'est pas discutable, car, s'il est permis de leur faire la guerre, il est logiquement permis d'exercer contre eux les droits de la guerre. On ne leur doit cependant pas des égards particuliers, pour cette raison qu'ils sont infidèles. Or en cas de juste guerre, on aurait de semblables droits vis-à-vis des chrétiens ; on les a donc aussi vis-à-vis de tels adversaires. C'est un principe général du droit des gens, que ce qui est pris à la guerre appartient au vainqueur ; en vertu de ce même droit, ce que nous prenons aux ennemis devient nôtre à tel point que les prisonniers tombent en notre servitude (1).

(5) Voir n° 179.

478. = (1) « Finis belli est pax et securitas » (**St Aug.**, *Ep. ad Bonifacium*).

479. = (1) *L. *Si quid bello* et l. *hostes,* de captivis ; — Can. *jus gentium*, I.

Le prince qui a juste guerre devient de plein droit (c'est l'avis de tous les docteurs) juge des ennemis ; il peut légitimement les punir et les condamner à une peine proportionnée à la gravité de l'injustice, dont ils se sont rendus coupables.

Enfin, en vertu du droit des gens, les ambassadeurs sont inviolables, et les Espagnols sont les ambassadeurs de la chrétienté. Les barbares doivent donc les écouter avec bienveillance et ne pas les chasser.

Tel est le premier titre en vertu duquel les Espagnols ont pu s'emparer des provinces et des principats des barbares, à condition que cela se soit fait sans fraude ni dol, et que l'on n'ait pas cherché des causes fictives de guerre. Car si les barbares permettaient aux Espagnols de faire paisiblement le commerce avec eux, les Espagnols n'auraient du chef précédent aucun motif légitime de s'emparer de leurs biens, pas plus que s'il s'agissait de chrétiens.

Second titre légitime :

la propagation de la religion.

480. — Un second titre peut être invoqué : la propagation de la religion (1).

Première proposition. — Les chrétiens ont le droit de faire connaître et de prêcher l'Evangile dans les provinces des barbares.

1° Cela résulte des paroles : « Prêchez l'Evangile à toute créa- « ture » (2), et : « La parole de Dieu n'est pas enchaînée (3). »

2° Cela résulte aussi de ce qui a déjà été exposé : car si on a le droit de se rendre dans ces pays et d'y faire du commerce, on peut aussi enseigner la vérité à ceux qui veulent l'entendre, bien plus encore quand il s'agit du salut et du bonheur éternel, que lorsqu'il s'agit simplement des sciences humaines.

3° Autrement les barbares ne seraient pas en état d'être sauvés, s'il n'était pas permis aux chrétiens d'aller leur annoncer l'Evangile.

4° La correction fraternelle, de même que l'amour du prochain, sont de droit naturel : or tous ces barbares sont, non seulement en état de péché, mais même hors d'état de faire leur salut : il appartient donc aux chrétiens de les redresser et de les diriger : il semble même que c'est pour eux un devoir de le faire.

dist., et expressius : *Instit.*, de rerum divisione, § *Item ea quae ex hostibus* [= Dig., XLIX, 15, fr. 28 et 24 ; — *Décret*, I, 1, c. 9 ; — *Inst. Just.*, II, 1, § 17].

480. = (1) Voir **Solorzano**, lib. II, chap. XVI à XX ; — et **Acosta**, lib. II, cap. XII.

(2) Praedicate Evangelium omni creaturæ (**Marc**, ult.).

(3) Verbum Domini non est alligatum [**St Paul**, *2, Thimoth.*, 2].

5° Enfin, ils sont notre prochain, et « Dieu a chargé chacun de nous du soin de son prochain (4) ». Il convient donc que les chrétiens instruisent ces hommes qui ignorent les choses les plus importantes.

481. — *Seconde proposition.* — Bien que cette mission soit générale et puisse être remplie par tous, le pape a pu en charger les Espagnols à l'exclusion de tous autres.

1° Bien que, ainsi que nous l'avons vu, le pape ne soit pas maître temporel, il a cependant une puissance temporelle dans l'ordre des choses spirituelles ; or, comme c'est spécialement au pape qu'il appartient d'assurer la diffusion de l'Evangile dans le monde entier, si les princes espagnols peuvent mieux que d'autres s'employer à la prédication de l'Evangile dans ces provinces, il peut leur en confier la mission et l'interdire aux autres ; et aux autres, il peut interdire non seulement la prédication, mais même le commerce, si cela est absolument utile pour la propagation de la religion chrétienne ; car il peut donner des ordres en matière temporelle, dans la mesure où cela est nécessaire au point de vue spirituel. C'est donc au Souverain Pontife qu'il appartient d'intervenir par son autorité et son pouvoir si cela est absolument utile : et il semble bon qu'il en soit ainsi ; car si de tous les pays indistinctement des chrétiens accouraient dans ces provinces, ils pourraient facilement se gêner les uns les autres, et soulever des querelles : la tranquillité serait impossible et de grands troubles seraient apportés dans la propagation de la foi et la conversion des barbares.

En outre, ce sont les princes espagnols qui ont les premiers, de leur propre initiative et à leurs frais, entrepris les voyages qui ont si heureusement abouti à la découverte du nouveau monde : il est juste que l'émigration dans ces pays soit interdite aux autres et qu'ils jouissent seuls de ce qu'ils ont seuls découvert. Pour assurer la paix entre les princes chrétiens et développer la religion, le pape a pu distribuer aux princes chrétiens les provinces des Sarrasins, de façon que l'un n'intervînt pas dans les régions où un autre se trouvait ; de même il pourrait, dans l'intérêt de la religion, créer des princes, surtout dans des pays où il n'y a jamais eu de princes chrétiens.

482. — *Troisième proposition.* — Si les barbares ne mettent pas d'obstacles à ce que les Espagnols prêchent librement l'Evangile, qu'ils se convertissent ou non, il n'est pas permis de leur faire la guerre pour ce dernier motif, ni de s'emparer de leurs provinces. Cela a été démontré dans la section précédente, à propos de la réfutation du quatrième titre invoqué, et cela est évident ; car il n'y a de guerre juste que s'il y a eu antérieurement violation d'un droit (1).

(4) Sed unicuique mandavit Deus de proximo suo (*Eccles.*, 17).

482. = (1) Voir à ce sujet (n° 408) l'observation et la réserve que fait **Las**

483. — *Quatrième proposition.* — Si, soit par ordre de leurs chefs, soit d'eux-mêmes, les barbares empêchent les Espagnols de prêcher librement l'Evangile, ceux-ci, après s'être efforcés de leur faire entendre raison, afin d'éviter le scandale, peuvent prêcher malgré eux, s'employer à la conversion de ces pays, et au besoin soutenir et déclarer la guerre, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu la faculté de prêcher l'Evangile en toute sécurité.

La solution serait la même, si laissant la prédication libre, les barbares empêchaient les conversions, en mettant à mort ou en frappant d'autres peines les convertis, en menaçant ou en terrifiant ceux qui ne le sont pas encore. Tout cela est évident :

1° Car dans ce cas, les barbares violent les droits des Espagnols : ceux-ci ont donc, comme on l'a vu, une juste cause de guerre.

2° C'est agir contre l'intérêt des barbares eux-mêmes, ce que leurs princes n'ont pas le droit de faire.

Donc en faveur des barbares eux-mêmes, qui sont opprimés et dont les droits sont violés, les Espagnols peuvent faire la guerre, surtout quand il s'agit de questions aussi graves.

484. — *Corollaire.* — Il résulte de cette proposition que pour cette même raison, si la propagation de la religion ne peut se faire autrement, il est permis aux Espagnols de s'emparer des terres et des provinces, de créer de nouveaux chefs, de déposer les anciens, et de faire, en vertu du droit de guerre, tout ce que l'on a le droit de faire dans une guerre juste ; mais il faut toujours agir raisonnablement et

Casas (*in* **Llorente**, I, p. 348). **J. De Acosta** a traité cette question (*De prom. Evang.*, lib. II, c. XII) : il est du même avis que Victoria et que les autres théologiens. Au contraire **Sepulveda** prétendait que l'on avait le droit de faire la guerre aux Indiens, même lorsqu'ils ne s'opposaient pas à la prédication de l'Evangile : la guerre, disait-il, permet de les soumettre à la domination des chrétiens ; et ce n'est que lorsqu'ils seront soumis à cette domination qu'il sera pratiquement possible et facile de les instruire convenablement et de les convertir. « Bellum est necessarium ad prædicationem et conversionem, non quidem sim- « pliciter, sed quia recte, id est, sine magnis difficultatibus, res fieri non potest, « nisi gentibus debellatis » (*Apologia pro libro* : *De belli justis causis* ; réponse à la 4e objection).

Las Casas lui répondait par le principe chrétien : « Non sunt facienda mala, ut eveniant bona », principe dont **Sepulveda** paraissait se soucier fort peu, puisqu'il écrivait dans le même ouvrage (réponse à la 6e objection) : « Si l'on compare la somme des biens et la somme des maux que la guerre apporte aux barbares, on voit sans aucun doute que la première l'emporte de beaucoup sur la seconde. »

Acosta opposait le même principe : « Si une guerre est injuste, il ne faut jamais l'entreprendre, quand bien même il devrait en résulter le salut certain de la moitié du genre humain. Aussi, s'il n'y avait aucune autre voie ouverte à la prédication dans les Indes que celle d'une expédition guerrière injuste, il vaudrait mieux laisser la porte fermée à l'Evangile que d'aller prêcher l'observation de la loi divine en commençant par violer la loi qu'on propose ».

de telle manière que l'on ne dépasse pas ce qui est nécessaire ; il faut plutôt abandonner une partie de son droit que de faire plus qu'il n'est permis, de tout envahir, et de tout ordonner, non dans l'intérêt des barbares, mais en vue de son propre avantage.

485. — *Observation.* — C'est bien ici le cas de considérer ce que dit saint Paul : « Il ne convient pas que je fasse tout ce que j'ai le droit de faire (1) ». Or tout ce que nous venons de dire est rigoureusement exact en soi ; mais il peut très bien arriver que ces guerres, ces morts, ces spoliations, aient pour effet d'empêcher la conversion des barbares bien plutôt que de l'amener et de la faciliter.

C'est pourquoi il faut tout d'abord, bien s'assurer que l'on ne fera pas de la sorte obstacle à la propagation de l'Evangile : s'il en était ainsi, il faudrait abandonner cette manière de faire connaître l'Evangile, et il en faudrait trouver une autre.

Pour nous, nous avons montré ce qui est absolument permis en soi. Je veux bien croire que les Espagnols ont dû employer la force et les armes pour se maintenir dans ces pays ; mais je crains qu'ils n'aient été beaucoup plus loin qu'ils n'en avaient le droit, et qu'il ne leur était permis.

Il est donc possible que ce second titre légitime en vertu duquel les barbares auraient pu tomber sous la domination espagnole ait existé ; mais il faut toujours avoir devant les yeux ce que nous venons de dire : ce qui est licite en soi peut très bien devenir accidentellement un mal ; car une cause peut être bonne dans son ensemble, et devenir mauvaise à cause des conditions particulières (2).

Troisième titre légitime :

la défense des barbares convertis (1).

486. — Un troisième titre a pu exister dans le cas suivant :

Si un certain nombre de barbares sont devenus chrétiens, et si leurs princes, par la violence ou la crainte, veulent les ramener à l'idolâtrie, les Espagnols peuvent pour ce motif, s'il n'est pas possible d'obtenir autrement le même résultat, forcer par la guerre les barbares à s'abstenir de ces procédés iniques, exercer contre eux, s'ils s'obstinent, les droits de la guerre et par suite, au besoin, déposer leurs chefs, comme cela peut se faire en cas de juste guerre. — De là un troisième titre, qui n'a pas seulement pour base la religion,

485. = (1) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt (St Paul, I *ad Corinth.*, 6).

(2) Aristote, *Ethic.*, 3 ; et Dionysius, 4, c. de divin. nom.

486. = (1) Voir à ce sujet : Suarez, nos 345 et 349.

mais l'amitié et la société humaines. Par le fait même qu'un certain nombre de barbares sont convertis au Christianisme, ils sont devenus les amis et les alliés des chrétiens : or nous devons bien agir avec tous, et principalement avec ceux qui ont embrassé notre foi (2).

Quatrième titre légitime :

la conversion d'une grande partie des barbares.

487. — Voici encore un autre titre : Si une bonne partie des barbares s'étaient convertis au Christianisme, même s'ils s'étaient convertis sous l'influence de menaces, de craintes, ou de tout autre procédé injuste, du moment où ils seraient vraiment chrétiens, le pape pourrait, pour une cause raisonnable, soit sur leur demande, soit autrement, leur enlever leurs chefs infidèles et leur donner un prince chrétien.

Si cela est très utile pour conserver la religion chrétienne, s'il est à craindre que sous des maîtres infidèles les barbares apostasient et renient leur foi, ou qu'ils soient, s'ils ne le font pas, persécutés par leurs chefs, le pape peut, dans l'intérêt de la religion, leur donner d'autres maîtres.

1° Selon l'opinion des docteurs et en particulier de saint Thomas (1), l'Eglise pourrait rendre libres tous les esclaves qui ont pour maîtres des infidèles, même ceux qui sont captifs à titre légitime. Innocent le dit également d'une façon formelle (2). L'Eglise pourrait donc mieux encore délivrer des sujets chrétiens qui ne sont pas aussi étroitement assujettis que des esclaves.

2° La femme est aussi liée à son mari que le sujet à son chef, et même davantage ; car elle l'est en vertu du droit divin (3), ce qui n'est pas le cas du sujet : or, dans l'intérêt de la foi, on libère une femme fidèle d'un mari infidèle si le mari la tourmente à cause de sa religion (4).

Bien plus, d'après la coutume actuellement établie, quand l'un des époux se convertit, il cesse d'être lié à son conjoint infidèle ; donc, dans l'intérêt de la foi et pour éviter de lui faire courir des dangers, l'Eglise peut délier tous les chrétiens de leur devoir d'obéissance et de leur assujettissement à des maîtres infidèles, en évitant toutefois tout scandale. De là ce quatrième titre légitime.

(2) ***St Paul**, *Ad Galat.*, 6.

487. = (1) ***Saint Thomas**, 2. 2, qu. 10, art. 10.

(2) ***Innocent**, Can. *quod super his*, de voto [= *Decretal. Greg. noni*, III, 34, c. 8].

(3) Voir n° 497, note 4.

(4) ***Saint Paul**, *1 ad Corinth.*, 7 ; — Can. *quamvis* (*quanto*), de divortiis =*Decret. Greg. noni*, IV, 19, c. 7].

Cinquième titre légitime :

la tyrannie des chefs ou des lois barbares.

488. — Un cinquième titre pourrait être la tyrannie des chefs barbares ou celle des lois qui causeraient de graves préjudices aux innocents : par exemple, si l'on mettait à mort des innocents, soit dans des sacrifices humains, soit dans l'intention de manger leur chair (1).

Je dis que, même sans faire intervenir l'autorité du pape, les Espagnols peuvent interdire aux barbares toute coutume et tout rite criminel ; car ils peuvent défendre les innocents que l'on veut mettre injustement à mort.

1° Dieu a chargé chacun de nous du soin de son prochain ; or, tous ces hommes sont notre prochain ; chacun a donc le droit de les défendre contre une oppression tyrannique de cette nature, et ce soin regarde tout particulièrement les princes.

2° « Délivrez celui que l'on conduit à la mort et arrachez-le des « mains de ceux qui l'entraînent au supplice (2). » Et cela ne s'entend pas seulement du fait actuel de conduire quelqu'un à la mort, mais on peut obliger les barbares à abandonner de telles coutumes ; et s'ils refusent, on peut, pour ce motif, leur faire la guerre et exercer contre eux les droits de la guerre ; si l'on ne peut d'autre façon mettre fin à leurs rites sacrilèges, on peut changer leurs chefs et en nommer de nouveaux. A ce point de vue, il est exact que, ainsi que le dit Innocent et aussi l'Archevêque (3), on peut punir les crimes contre nature. Et ce droit existe même si tous les barbares acceptent des lois et des sacrifices de ce genre et ne veulent pas que les Espagnols les en délivrent ; car, en cette matière, ils n'ont pas un droit qui leur permette de se livrer eux-mêmes ou de livrer leurs enfants au supplice. Ceci pourrait donc être un cinquième titre légitime (4).

Sixième titre légitime :

le choix volontaire des barbares.

489. — Un autre titre pourrait être le choix sincère et volontaire

488. = (1) Voir à ce sujet : **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. VI ; **Solorzano**, *De Ind. jure*, lib. II, cap. XII ; **Las Casas**, *Assemblée de 1550*, in **Llorente**, I, p. 351 et 386 ; **Sepulveda**, *Apologia*, 3e réponse.

(2) Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses (*Prov.*, 24).

(3) **Saint Antonin**, archevêque de Florence.

(4) Voir à ce sujet (n° 399) l'observation présentée par **De Acosta** *De prom. Evang.*, lib. II, cap. II.

des barbares ; par exemple, si les barbares, appréciant la sage administration et la civilisation des Espagnols, demandaient comme prince le roi d'Espagne, et que cela fût à la fois le désir des chefs et celui des sujets : cela pourrait arriver et constituerait un titre légitime, même au point de vue de la loi naturelle. Chaque Etat peut, en effet, se choisir un maître, et pour cela un consentement unanime n'est pas indispensable : il semble qu'il suffise du consentement de la majorité des membres de l'Etat. Comme je l'ai déjà montré ailleurs, quand il s'agit du bien de l'Etat, ce qui est établi par la majorité de ses membres a force de loi, même s'il y a des opposants : autrement on ne pourrait jamais rien faire d'utile à l'Etat, car il est difficile que tous soient du même avis.

Si donc dans une ville ou une province, il y avait une majorité de chrétiens et si, dans l'intérêt de la religion et en vue du bien commun, ils voulaient avoir un prince chrétien, je crois qu'ils pourraient l'élire, même contrairement à l'avis des autres, même en abandonnant les autres chefs infidèles ; et je dis qu'ils pourraient élire un prince, non seulement pour eux, mais pour tout l'Etat. C'est ainsi que les Français, dans l'intérêt de l'Etat, ont changé de princes et enlevé la couronne à Childéric pour la donner à Pépin, le père de Charlemagne : ce qui fut approuvé par le pape Zacharie. Voilà donc un sixième titre.

Septième titre légitime :

le droit des alliés ou des amis.

490. — Un autre titre peut être le droit des alliés ou des amis. Quand, en effet, les barbares se font entre eux légitimement la guerre, et qu'un parti victime d'une injustice a le droit de déclarer la guerre, il peut appeler les Espagnols à son aide et leur donner une part des avantages obtenus par la victoire. C'est ainsi, dit-on, que firent les Talcalthédains, qui traitèrent avec les Espagnols pour que ceux-ci les aidassent à combattre les Mexicains, leur offrant de conserver tout ce qui pourrait leur échoir en vertu du droit de guerre.

1° Il n'est pas douteux que ce soit une juste cause de guerre de prendre parti pour ses amis ou ses alliés (1) : un Etat a toujours le droit d'appeler à son aide des étrangers pour punir des malfaiteurs étrangers, des ennemis.

2° C'est principalement par ce procédé que les Romains ont agrandi leur empire, en prêtant leur concours à leurs alliés et à leurs amis, et en acquérant de nouvelles provinces en vertu du droit de la guerre, qu'ils faisaient justement ainsi. Or l'empire romain est

490. = (1) *Cajétan, 2. 2, qu. 40, art. 1.

regardé comme légitime par saint Augustin et saint Thomas (2). Le pape Sylvestre a reconnu Constantin le Grand comme empereur, et saint Ambroise a fait de même à l'égard de Théodose. On ne voit pas d'ailleurs en vertu de quel autre titre légitime les Romains auraient conquis le monde, si ce n'est en vertu du droit de guerre ; et la plupart du temps, ils faisaient la guerre pour défendre ou venger leurs alliés. De même, Abraham, pour venger le roi Salem et les autres rois avec lesquels il avait fait un traité, combattit contre quatre rois de ce pays qui ne lui avaient fait personnellement aucune injure (3). Et tel est le septième et dernier titre en vertu duquel les barbares ont pu ou pourraient être soumis à la domination des Espagnols, et leurs provinces tomber en leur possession.

Un dernier titre discutable :

le droit de tutelle (1).

491. — Il y a un dernier titre que l'on peut non affirmer, mais discuter, et qui peut paraître légitime à quelques personnes. Pour ma part, je n'ose à ce sujet affirmer sa légitimité, ni le condamner absolument. Le voici : les barbares, nous l'avons dit, ne sont pas des êtres complètement dépourvus de raison ; cependant ils ne diffèrent pas beaucoup d'eux : ainsi, ils sont incapables de constituer ou d'administrer un véritable Etat, au point de vue humain et civil ; ils n'ont pas, à proprement parler, ce que nous appelons des lois et des magistrats ; ils ne sont même pas capables d'administrer leurs biens personnels ; ils n'ont aucune culture littéraire ; ils ignorent non seulement les arts libéraux, mais aussi les arts mécaniques ; on ne ren-

(2) ***Saint Augustin**, *De civitate Dei*, lib. 5 ; — **Saint Thomas**, *Opuscul.*, 21. — Victoria donne ici une fausse interprétation des paroles de saint Augustin et de saint Thomas. Cette erreur lui est commune avec tous les écrivains du moyen âge. Les Romains, disent simplement saint Augustin et saint Thomas, ont fait des conquêtes nombreuses et durables : ce fut le résultat, la conséquence de leurs vertus militaires et de leurs qualités civiques. De là à dire que toutes leurs guerres furent justes et leurs conquêtes légitimes, il y a un abîme : si l'on veut connaître la véritable opinion de saint Augustin sur la justice et la légitimité des conquêtes romaines, il suffit de lire le passage (*De civ. Dei*, IV, 6), où il se moque de la prétention des Romains de n'avoir fait que de justes guerres, en leur demandant pourquoi ils n'ont pas élevé des statues à l'Injustice étrangère qui aurait été, d'après eux, si favorable à la puissance de Rome.

D'autre part, l'aide que l'on prête à des alliés ou à des amis qui ont juste guerre peut être une juste cause de guerre : mais, comme on l'a vu, il faut de plus « l'intention droite », pour que la guerre soit permise, d'après la doctrine scolastique.

(3) **Genès.*, 14.

491. = (1) Voir à ce sujet : **Solorzano**, lib. II, IX ; **Las Casas, in Llorente,** I, p. 194 ; — et **Acosta**, *De prom. Evang.*, lib. II, cap. IV, 4.

contre chez eux ni agriculteurs intelligents, ni artisans ; il leur manque quantité de choses utiles et même nécessaires à l'homme. On pourrait donc soutenir que, dans leur intérêt même, les princes espagnols devraient se charger de leur administration, et envoyer dans leurs villes des administrateurs et des gouverneurs : même leur donner de nouveaux chefs, s'il était évident que cela leur fût avantageux. Cela, dis-je, peut se soutenir : car si tous étaient dénués de raison, il est hors de doute que cela serait non seulement permis, mais tout à fait convenable : les princes seraient même tenus de le faire, comme ils le seraient s'il n'y avait chez eux que des enfants. Or, il semble qu'il faille employer vis-à-vis des Indiens les mêmes procédés que l'on emploierait vis-à-vis d'êtres dépourvus de raison ; car, pour se gouverner eux-mêmes, ils ne leur sont pas supérieurs, ou le sont très peu. Ils sont à peine supérieurs aux bêtes : leur nourriture est aussi primitive et à peine meilleure que celle des animaux : ils devraient donc être, comme les animaux, soumis au gouvernement des gens civilisés.

492. — On dit encore pour confirmer ce qui précède : si par suite de quelque circonstance fortuite, tous les adultes avaient péri, et s'il ne restait dans ces pays que des enfants et des adolescents ayant quelque usage de la raison, mais n'ayant pas encore atteint l'âge de la puberté, il paraît évident que les princes pourraient prendre soin d'eux et les gouverner tant qu'ils seraient dans ces conditions. Si l'on admet cela, on ne saurait nier que l'on peut agir de même envers ces barbares, même plus âgés, étant donné leur faiblesse d'esprit, qui, d'après les récits de ceux qui ont été dans ces pays, les met dans une situation inférieure à celle des enfants des autres nations.

Et assurément cette opinion pourrait se baser sur un précepte de charité ; car ces barbares sont notre prochain ; nous devons nous préoccuper de leur bien : mais, comme je l'ai dit, il ne faut rien affirmer à ce sujet, et en tous cas, bien remarquer que ce que l'on fait, on doit le faire pour leur bien et leur utililé et non pour l'avantage des Espagnols. C'est là le grand danger pour les âmes, au point de vue du salut.

On pourrait encore s'appuyer sur ce qui a été dit plus haut, qu'il y a des hommes qui sont par la nature destinés à obéir : il semble que ces barbares soient de ce nombre, et par suite on peut ne pas les traiter comme des hommes libres.

Conclusion.

493. — Mais de toute cette discussion, il résulte que si tous ces titres n'existaient plus, de sorte qu'il n'y ait pas de juste cause de guerre contre les barbares, et que ceux-ci ne voulussent pas de princes

espagnols, toute cette émigration, tout ce négoce cesserait d'exister au grand détriment de l'Espagne ; et même les revenus des princes espagnols seraient diminués dans une proportion qu'on ne peut admettre.

A cela je répondrai, d'abord qu'il ne serait pas inévitable que le commerce prît fin ; car, ainsi qu'on l'a dit, il y a chez ces barbares beaucoup de choses qu'ils possèdent en abondance, et que les Espagnols pourraient acquérir par échange ; beaucoup aussi auxquelles ils n'attachent pas de prix ou qui sont à la disposition de ceux qui veulent les prendre. Les Lusitaniens font un commerce important avec des peuples du même genre qu'ils n'ont pas soumis à leur domination, et ils y trouvent de très grands avantages.

Ensuite, les revenus royaux pourraient fort bien n'être pas diminués, car les lois pourraient très équitablement établir un impôt sur l'or et l'argent que l'on exporterait de ces pays, un impôt du cinquième ou même davantage selon la valeur des objets ; et cela serait juste ; car ce sont les princes qui ont ouvert cette route à la navigation, et qui assureraient la sécurité du commerce. Enfin, étant donné qu'un grand nombre de barbares se sont déjà convertis au christianisme, il ne convient pas, il n'est même pas permis aux princes de se désintéresser complètement de l'administration de ces provinces.

APPENDICE

Le « Droit des Gens » d'après Suarez

494. — [Le droit relatif à la guerre forme un des chapitres les plus importants de ce que nous appelons aujourd'hui le *Droit international public*, que les anciens auteurs désignaient sous le nom de « Droit des gens » (*jus inter gentes*). Mais dans les ouvrages des jurisconsultes romains, l'expression « Droit des gens » (*jus gentium*) avait un tout autre sens ; de là, dans la terminologie des canonistes et des théologiens du moyen âge et des temps modernes, une imprécision qui nuit souvent à la clarté de leur pensée. Il nous paraît donc utile, pour compléter le présent travail, de donner en appendice un aperçu des doctrines anciennes sur le « Droit des gens » et ses rapports avec le droit naturel. L'auteur qui nous semble avoir le mieux traité cette question est Suarez.]

On sait que ce théologien (1) a consacré à l'étude générale des lois un traité intitulé : *De legibus ac Deo legislatore* (2). Après avoir, dans le livre Ier, examiné les caractères généraux des lois et en avoir donné une classification, il étudie dans le Livre II la loi éternelle, la loi naturelle, et le droit des gens ; dans les livres suivants, il traite des lois positives : c'est à la fin du livre II que se trouvent les chapitres qui nous intéressent. Dans les chapitres XVII et XVIII, Suarez combat certaines thèses fausses qui avaient cours de son temps et qui tendaient à établir entre le droit naturel et le droit des gens, soit des distinctions, soit des confusions également erronées. Dans les chapitres XIX et XX, il expose sa propre doctrine (3). Des deux premiers

494. — (1) Sur **Suarez**, voir plus haut, n° 307.

(2) La seconde partie de ce titre se comprend aisément. Dieu est en effet le seul et véritable Législateur ; car :

1° C'est de lui que provient l'autorité des lois : *Non est potestas, nisi a Deo* (*Ad Rom.*, XIII) ;

2° C'est de Lui que le législateur humain tient son pouvoir : *Per me reges regnant, et conditores legum justa decernunt* (*Prov.*, VIII).

Les lois divines proviennent directement de Lui ; les lois humaines indirectement, par le moyen d'un intermédiaire qui agit en qualité de ministre : « *Minister et vicarius Dei* ».

(3) Suarez ne fait que suivre ici la méthode scolastique qui consiste à éliminer

chapitres, il suffira de donner un résumé ; mais il est nécessaire de traduire *in extenso* les deux autres, où à diverses reprises Suarez revient sur le droit de guerre. [La doctrine scolastique *De bello* se trouvera de cette façon située dans son cadre naturel.]

§ 1. — Résumé du chapitre XVII du livre II.

495. — *Considérations générales.* — Après avoir exposé ce qu'est le droit naturel et avant de passer au droit positif, il convient, dit **Suarez**, d'expliquer comment le droit des gens a le caractère d'une loi.

Ce droit a, avec le droit naturel, une grande affinité : ce qui explique que souvent on le confond avec lui, ou on le regarde comme en faisant partie. Il est vrai de dire que tout en s'en distinguant, il s'en rapproche beaucoup : c'est en quelque sorte un droit intermédiaire entre le droit naturel et le droit humain, plus voisin même du premier que du second.

Tout le monde admet l'existence d'un droit des gens : l'usage fréquent et général de ce mot suffit à le prouver : il en est parlé tout à la fois dans le droit civil, dans le droit canonique, et dans les écrits des théologiens.

496. — Mais le mot « droit » a plusieurs significations qu'il importe tout d'abord de distinguer et de définir, afin de bien préciser le sens dans lequel il est employé ici. Parfois on désigne par le mot « *droit* » une faculté morale, *in re* ou *ad rem*, qu'il s'agisse de la propriété d'une chose ou d'une participation à cette propriété ; le droit ainsi compris est à proprement parler l'objet de la justice (1).

Parfois le mot « *droit* » signifie la loi, qui est la règle de bien faire, qui réalise la justice et qui est l'expression du droit pris dans le premier sens (2) : dans cette seconde acception, le droit coïncide avec la loi (3).

Pour nous servir d'expressions brèves, nous appellerons le premier : droit utile ou *droit réel*, et le second : droit honnête ou *droit légal*.

L'un et l'autre peuvent d'ailleurs être divisés en droit naturel, droit des gens et droit civil.

tout d'abord les solutions fausses ou à combattre les objections pour arriver ensuite à exposer la vraie doctrine.

496. = (1) *Saint Thomas, 2. 2, qu. LVII, art. 1 : — « Jus est objectum justitiæ. »

(2) *Saint Thomas, 2. 2, qu. LVII, art. 1, ad 2 : — « Lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris. »

(3) *Voir Suarez, *De Legibus*, lib. I, cap. 2 : — « Quid jus significet et quomodo ad legem comparetur. »

En effet, le droit réel est dit *naturel*, quand il est donné par la nature elle-même, ou quand il en découle ; ainsi la liberté est de droit naturel. On appellera *civil* celui qui est introduit par le droit civil, comme la prescription, et *droit des gens* celui qui résulte de la coutume de toutes les nations, comme le droit de passer par les chemins publics, ou le droit de servitude qui résulte de la guerre. Cette triple division s'appliquera ainsi à ce qui est l'objet de la justice.

Pour le moment, ce n'est pas de cette manière que nous envisageons le droit des gens ; nous le considérons en tant que droit légal : car ce dernier aussi comporte la triple division précédente. « Le droit, est-il dit expressément (4), découle des préceptes naturels, ou du droit des gens, ou du droit civil. » Conformément à l'usage constant et à l'opinion commune, nous adoptons cette division, et comme les deux termes extrêmes sont suffisamment connus, nous allons nous préoccuper de définir le second, c'est-à-dire le *droit des gens*.

Au sujet de la distinction entre ce droit et le droit naturel, il existe un certain nombre d'opinions fausses.

Première opinion fausse.

497. — *Le droit naturel se distingue du droit des gens parce qu'il est commun à tous les animaux, tandis que le droit des gens ne concerne que les hommes.* C'est la thèse des juristes.

« Le droit naturel est ce que la nature enseigne à tous les êtres « animés ; car ce droit n'est pas seulement propre au genre humain, « il est commun à tous les animaux qui vivent sur la terre ou dans la « mer, ainsi qu'aux oiseaux (1). » On donne comme exemples l'accouplement du mâle et de la femelle, la procréation et l'éducation des enfants et des petits. En ce qui concerne le droit des gens, on ajoute : « Le droit des gens est celui qui est en usage dans toutes les na- « tions » (2), et il diffère, dit-on, du droit naturel en ce qu'il est commun à tous les hommes, mais aux hommes seulement. Il est vrai qu'un peu plus loin, dans la loi 9, on définit le droit des gens : « ce que la raison naturelle a établi entre les hommes, et qui est observé par tous », et que dans les lois 2, 3, 4, on cite comme exemples « la « religion envers Dieu, l'obéissance aux parents et à la patrie, le droit « de repousser la violence et l'injure ». On ajoute également l'escla-

(4) * In lege 1, § *Hujus studii*, ff. de Justitia et Jure [= Dig., I, 1, fr. 1, § 2]. Cette division se trouve également dans le titre : De jure naturali, gentium, et civili [= Inst. Just., I, 2].

497. = *In lege 1, § *Hujus studii* (Dig., *loc. cit.*) ; et in § 1 et 2, *Instit.*, I, 2, De jure naturali, gentium, et civili : « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit : nam jus istud non solum humani generis proprium est, sed omnium animalium quæ in terra marique nascuntur, avium quoque commune est.

(2) Gentium est, quo gentes humanæ utuntur.

vage, l'affranchissement, les guerres, les divisions des royaumes et des biens, les échanges, les contrats de vente, etc. (3).

Le droit des gens est ainsi considéré comme faisant partie du droit naturel, mais d'une manière spéciale et particulière aux hommes, et d'après cette opinion, la division du droit (ou de la loi) en : *naturel, des gens*, et *civil*, doit être ramenée à deux termes, la loi étant divisée tout d'abord en loi naturelle et loi civile ; puis la loi naturelle étant subdivisée en loi naturelle commune à tous les animaux — à laquelle seule convient absolument le nom de droit naturel — et en loi naturelle particulière aux hommes, laquelle est appelée droit des gens.

Il semble que telle est l'opinion de saint Thomas (4) : c'est du moins ainsi que l'interprète Conrad (5), qui, après avoir exposé l'opinion des juristes, dit que saint Thomas a adopté leur manière de parler, bien que les philosophes aient l'habitude de s'exprimer d'une manière différente.

498. — *Réfutation par divers auteurs.* — Divers auteurs ont combattu cette opinion des juristes. Il n'y a pas, ont-ils dit, de droit naturel commun aux animaux et aux hommes, par la raison que chez les animaux il n'y a, à proprement parler, ni obéissance, ni justice, ni violation de droit.

A quoi l'on a répondu que l'on ne soutenait pas que le droit naturel fût commun aux animaux formellement, en raison du droit ou de la loi, mais matériellement, en raison des œuvres qui dépendent de ce droit et qui sont communes aux animaux et aux hommes.

Mais ces œuvres matérielles, ont répliqué les contradicteurs, n'ont aucun rapport avec la distinction de la loi et du droit, et elles ne peuvent fournir une base sérieuse à une division qui, si elle n'a d'autre fondement, n'a aucune valeur.

Toutefois, cette analogie matérielle permet d'expliquer dans l'homme une des raisons de ce que l'on pourrait appeler la « naturalité » du droit ; car, la loi naturelle, prise dans son ensemble, c'est le *dictamen* de la raison naturelle, mais ce dictamen provient, tantôt d'un penchant de la nature sensible, tantôt d'une tendance propre à la nature raisonnable. Il peut donc y avoir dans le droit naturel quelque chose de commun aux animaux et aux hommes, du moins au point de vue du penchant qui lui sert de base.

499. — *Réfutation par Suarez.* — 1° D'après cette manière de voir, repousser la force par la force devrait être non un principe du

(3) Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes peræque custoditur (In lege 9).

(4) *Saint Thomas, 1. 2, qu. XLV, art. 4, ad 1 ; et 2. 2, qu. LVII, art. 3.

(5) *Conrad, 1. 2, qu. XLV, art. 2 et 4.

Droit des gens, mais un principe du Droit naturel, ce qui n'est pas dans la loi (1). Cette action est en effet commune aux hommes et aux animaux, car elle provient d'une tendance générale à la conservation : la génération tend à la conservation de l'espèce, l'acte de défense individuelle provient d'une tendance innée à la conservation de la vie : cette double tendance est commune aux animaux et aux hommes.

2° Il n'est pas exact de dire que le droit naturel, en tant qu'il a proprement le caractère de loi, soit basé sur la nature sensible, commune aux animaux et aux hommes ; car, lorsqu'il s'agit de la loi naturelle telle que nous l'envisageons, cette nature sensible doit toujours être considérée comme élevée à un degré supérieur, à cause de la raison qui différencie l'homme des animaux et dont on ne peut faire abstraction : la loi naturelle n'a pas pour règle les convenances de la nature sensible, mais celles de la nature raisonnable ; elle considère la nature sensible comme placée sous la dépendance de la nature raisonnable et comme rendue plus parfaite par elle ; et c'est pourquoi cette ressemblance générique ne suffit pas pour délimiter la loi naturelle.

Quand la loi naturelle prescrit quelque chose pour la conservation de la nature sensible, toujours elle le fait d'une manière raisonnable : ainsi, à propos de l'accouplement du mâle et de la femelle, elle parle tout autrement que l'instinct naturel des animaux : on le voit en ce qui concerne le mariage, l'éducation des enfants, la conservation de sa propre vie, etc.

3° Même dans les œuvres qui sont matériellement communes aux animaux et aux hommes, la loi naturelle interdit à ces derniers quantité de choses dont l'instinct naturel ne détourne pas les animaux, comme l'union passagère, la fornication, le commerce avec les mères ou les sœurs, défenses qui n'existent pas pour les animaux.

Il faudrait donc, si on acceptait la thèse que nous combattons, admettre que ces préceptes négatifs appartiennent au droit des gens et non au droit naturel, ce qui serait absurde. On ne peut pas dire que des préceptes de ce genre soient communs aux animaux et aux hommes : car si l'accomplissement de l'acte est en quelque sorte commun aux uns et aux autres, l'omission de l'acte en certains cas ne leur est pas commune, et c'est là à proprement parler la matière d'une semblable loi.

499. = (1) Cet argument de Suarez pouvait avoir une certaine valeur vis-à-vis des juristes qui ne faisaient pas rentrer dans les principes du droit naturel le droit de repousser la force par la force : il en était autrement à l'égard de ceux qui, comme les théologiens, le considéraient comme de droit naturel. Voir **saint Isidore**, *Etym.*, lib. V, cap. 4 et autres.

4° Dira-t-on que les préceptes relatifs au culte de Dieu, au respect que l'on doit à ses parents et aux autres hommes, relèvent du droit des gens ? Il serait absurde de nier qu'ils sont de droit naturel, et il en est de même des préceptes de restituer le bien d'autrui, de rendre un dépôt, de garder la foi promise, de dire la vérité, et d'une foule d'autres qui sont spéciaux aux hommes, qui ne sont même pas matériellement communs aux animaux, et qui cependant dérivent certainement du droit naturel.

C'est donc tout à fait improprement que l'on dit que le droit naturel est commun aux hommes et aux animaux. D'autre part, d'après la thèse que nous combattons, le droit des gens ferait partie du droit naturel. Or, cela ne peut s'appliquer à tout ce que comprend le droit des gens : car, ainsi que nous le montrerons, il renferme des préceptes qui ne sont pas naturellement nécessaires.

Seconde opinion fausse.

500. — *Le droit des gens se distingue du droit naturel en ce que celui-ci se comprend sans discussion ou avec une très grande facilité, et qu'il n'en est pas de même du droit des gens.*

On trouve cette opinion dans Soto et quelques thomistes modernes qui interprètent ainsi saint Thomas.

D'après eux, les préceptes du droit des gens sont intrinsèquement nécessaires ; mais ils ne s'établissent qu'au moyen de conclusions, de déductions parfois fort difficiles. Nous ne pouvons admettre cette opinion pour plusieurs raisons.

1° Il y a dans le droit des gens une quantité de choses qui ne présentent aucunement ce caractère de nécessité intrinsèque ; par exemple, la division des biens, l'esclavage, etc. Les préceptes de ce droit qui ont été introduits par la volonté et le consentement des hommes, soit dans toute la communauté humaine, soit dans sa plus grande partie, sont de droit humain et non de droit naturel : on ne peut pas dire qu'ils ont été écrits dans le cœur de l'homme par l'Auteur de la nature.

2° Inversement, on ne peut faire entrer dans le droit des gens certains premiers principes moraux, attendu qu'ils sont compris dans le droit naturel, et pas davantage les conclusions nécessaires de ces principes. Car tous les préceptes que Dieu a écrits dans le cœur de l'homme sont de droit naturel, ainsi que le dit saint Paul (1), et il en est de même de tout ce que la raison déduit avec évidence de ces mêmes principes : qu'une discussion soit nécessaire ; qu'elle entraîne à poser un nombre plus ou moins grand de conclusions, que celles-

500. — (1) ***Saint Paul**, *Ad Rom.*, 2.

ci soient plus ou moins connues, cela est tout à fait secondaire et n'empêche pas que les préceptes que l'on est ainsi amené à connaître soient vraiment et naturellement nécessaires ; donc ils sont de droit naturel, et il n'y a pas plus de raisons de les comprendre dans le droit des gens que les premiers principes évidents desquels ils découlent.

Troisième opinion fausse.

501. — *Le droit naturel se distingue du droit des gens parce que le premier a un caractère obligatoire indépendamment de toute constitution de pouvoir humain, et qu'il n'en est pas de même du droit des gens.*

Quelques auteurs prétendent que le droit naturel comprend des conclusions d'un caractère tellement nécessaire qu'elles découlent avec évidence des principes naturels, même en dehors de toute hypothèse d'une société humaine, et que ces conclusions-là ne font pas partie du droit des gens ; mais qu'il y a d'autres conclusions qui découlent nécessairement aussi des principes naturels, à condition toutefois que l'on admette l'existence d'une société humaine, et en considération des nécessités de sa conservation : ce sont ces dernières conclusions qui, suivant eux, constituent le droit des gens. On invoque également à l'appui de cette opinion l'autorité de saint Thomas.

Mais il n'y a pas là une raison véritable et réelle de distinguer le droit naturel et le droit des gens.

Il y a beaucoup de préceptes du droit naturel qui n'ont ni raison d'être, ni force obligatoire, si l'on n'admet d'abord quelque hypothèse : ainsi le précepte de ne pas prendre le bien d'autrui n'a aucune raison d'être si l'on ne suppose existante la division des biens et des propriétés.

Que l'on tire des principes naturels une conclusion en supposant telle ou telle circonstance réalisée, tel ou tel état de l'humanité, cela ne change en rien le *mode* de la loi, cela n'empêche pas qu'elle résulte de la nature même des choses et non de la volonté humaine ; cela définit simplement la *matière* de la loi. Ainsi le précepte de faire ce que l'on a promis est naturel ; cependant il n'a pas d'application si l'on ne suppose pas un engagement pris. Donc, quand bien même une conclusion découlerait d'une supposition préalablement faite, si la conclusion est évidente par suite de principes connus par eux-mêmes, cette conclusion relève du droit naturel.

Pour qu'elle relevât du droit des gens, il faudrait que l'on ne se trouvât pas en présence d'une conséquence évidente, mais d'une conséquence moins certaine, de telle sorte que ce soit plutôt la volonté humaine et la convenance morale qui soient en jeu que la nécessité absolue.

§ 2. — Résumé du chapitre XVIII.

QUATRIÈME OPINION FAUSSE.

502. — *Le droit des gens se distingue du droit naturel parce qu'il n'est pas prescriptif, mais seulement concessif, permettant de faire ou de ne pas faire.* — Divers auteurs ont soutenu que le droit des gens se distinguait du droit naturel en ce qu'il ne contenait pas de préceptes, mais seulement des concessions, des facultés, des permissions de faire ou de ne pas faire certaines choses ; et cela, non seulement au point de vue de l'impunité, mais aussi au point de vue de la justice et de l'honnêteté en elles-mêmes.

De plus, ajoutent ces auteurs, le droit des gens concerne la nature humaine envisagée, non pas d'une manière absolue, mais comme déjà constituée en communauté civile ; car il y a bien des choses qui sont utiles aux hommes vivant en société, et qui ne leur sont pas indispensables si on considère seulement la nature en elle-même.

En résumé, ce qui d'après eux constitue le droit des gens, c'est ce que l'on permet, en raison de l'utilité commune, aux hommes vivant en société, comme honnête, mais non comme nécessaire à l'honnêteté, ni comme prescrit par elle.

Ce qui est ordonné, disent-ils, l'est en vertu du droit naturel, si c'est la raison qui commande, ou en vertu du droit civil, si c'est la volonté humaine se manifestant par l'intermédiaire d'une puissance légitime : pour que le droit des gens puisse être distinct des deux précédents, il faut donc qu'il soit concessif, non impératif.

Ils invoquent à l'appui de leur opinion l'autorité de saint Isidore et celle de saint Thomas.

503. — *Réfutation par Suarez.* — *Premier argument : Dans le droit naturel, il y a également des choses permises et non ordonnées.* — Dans le droit naturel, il y a bien des choses qui peuvent se faire honnêtement, en vertu de la loi de nature, mais qui ne sont pas ordonnées, dont les contraires ne sont pas défendus, et ainsi on peut trouver également un droit naturel concessif, comme est celui de prendre femme, de conserver sa propre liberté : cela est conforme à l'honnêteté, et accordé, mais non ordonné par le droit naturel. Dans ce sens, on a coutume de considérer un double droit naturel : l'un positif, qui ordonne, l'autre négatif, qui ne défend pas : nous avons déjà, en traitant de l'immutabilité de la loi naturelle, fait cette distinction, montrant que la raison naturelle n'indique pas seulement ce qui est nécessaire, mais aussi ce qui est permis.

Quand donc on dit que le droit des gens donne la faculté de faire honnêtement une chose, je demande si cette faculté, en tant qu'elle est juste et honnête, l'est en vertu d'une raison naturelle précise, ou en vertu du consentement des hommes. Dans le premier cas, on est en présence du droit naturel, bien qu'il ne s'agisse que d'une permission : dans le second cas, ou bien il faut admettre que cette concession fait partie du droit civil, ou bien, si l'on distingue un droit intermédiaire entre le droit naturel et le droit civil, dans lequel entre cette concession, on pourra pour les mêmes raisons y introduire des prescriptions.

504. — *Objection au premier argument.* — On peut objecter que ce droit provient de la seule raison naturelle, mais qu'il s'applique seulement aux hommes réunis en sociétés, et non aux hommes considérés en eux-mêmes ; qu'il faut par suite le distinguer du droit naturel primaire, et que c'est ce droit secondaire que l'on appelle le droit des gens.

D'ordinaire, on cite à l'appui divers exemples : la guerre, dit-on, fait partie du droit des gens, non parce qu'elle est ordonnée, même en admettant un juste titre, mais parce qu'elle est autorisée comme conforme à l'honnêteté : or un droit de ce genre suppose, comme on le voit, une société humaine : celle-ci admise, quantité de choses sont permises en vertu de la raison naturelle qui ne sont pas absolument nécessaires par elles-mêmes.

505. — *Première réponse.* — A cette objection, on répond d'abord que cette constitution des sociétés, cette division des nations, font elles-mêmes partie du droit des gens (1), et cependant avant que cette division existât, on ne pouvait envisager autre chose que l'état naturel de l'homme : le droit des gens ne provient donc pas de ce que cette division est admise, mais bien de la condition naturelle de l'homme qui est un animal sociable, en tenant compte de cet autre principe naturel que la répartition des hommes en groupes d'habitations, en cités, est très favorable à leur conservation.

506. — *Seconde réponse.* — En second lieu, on peut faire remarquer que le fait de supposer, quand il s'agit de droits de ce genre, l'existence de sociétés humaines, n'empêche pas ce droit concessif d'être naturel, et n'a d'autre effet que de définir la matière du droit ; la règle raisonnable existait antérieurement, et elle ne cesse pas d'être naturelle. Souvent le droit prescriptif lui-même n'a pas de matière au sujet de laquelle il oblige, si on ne suppose pas les hommes vivant en société : néanmoins de tels préceptes sont toujours de droit naturel, nos adversaires eux-mêmes l'admettent : il en est de même pour les droits concessifs.

505. = (1) *In lege *Ex hoc jure*, ff. de Justitia et jure [= Dig., I, 1, fr. 5].

507. — *Second argument.* — On ne peut séparer le droit concessif de tout droit prescriptif ou prohibitif.

Je vais montrer en second lieu, dit Suarez, que le droit concessif ne peut être séparé de tout droit prescriptif ou prohibitif, et qu'en cette matière, si l'un est du droit des gens, l'autre en est aussi : ou si l'un est de droit naturel, il en est de même de l'autre : il n'y a donc aucun motif de faire la distinction dont on parle.

Dans le privilège, pár exemple, par cela même qu'une chose est accordée à quelqu'un, il est défendu aux autres de l'empêcher d'en user, et l'on retrouve ce même caractère de la loi dans les exemples que cite saint Isidore au sujet du droit des gens (1).

1° *Le droit d'occupation.* — Cette occupation est permise par le droit des gens, ou plutôt par le droit naturel,dans de telles conditions que nul ne peut justement en priver celui qui occupe une terre non occupée auparavant par un autre, de sorte que cette concession a comme corollaire un précepte.

2° et 3° *Le droit de bâtir, de fortifier.* — Il y a analogie complète entre ces exemples et celui qui précède : on ne peut, en effet, admettre que quelqu'un ait le droit de bâtir et de munir de défenses, de protections la terre qu'il occupe ou la demeure qu'il a élevée, et qu'un autre puisse sans injustice l'en empêcher ou le troubler dans l'exercice de sa faculté ; il y a donc une connexion nécessaire entre le droit concessif et le droit prescriptif.

4° *Les guerres.* — Cela apparaît avec plus d'évidence encore dans ce quatrième exemple.

Il suppose, en effet, tout d'abord un précepte qui défend d'attaquer : car, ce qui autorise l'un à se défendre, c'est qu'il est injustement attaqué par l'autre. Quant à celui qui se défend, il arrive souvent que le droit ne lui concède pas seulement la faculté, mais lui impose l'obligation de se défendre : c'est le cas des princes qui sont obligés de défendre l'Etat.

S'il s'agit d'une guerre offensive, par cela même qu'il est permis à l'un de l'entreprendre contre un autre, celui-ci n'a pas le droit de se défendre, car il est tenu de rendre ce qui ne lui appartient pas, ou d'accepter la peine qu'il a méritée.

5° et 6° *La captivité et la servitude.* — Ici encore on constate que s'il est permis à un homme d'imposer à un autre la captivité ou la servitude, et même au besoin pour cela de recourir à la contrainte,

507. = (1) **Saint Isidore**, *Etymol.*, lib. V, cap. 6. Jus gentium est sedium occupatio, ædificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, fœdera pacis, induciæ, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita. § 1. Hoc inde jus gentium appellatur, quia eo jure omnes fere gentes utuntur.

c'est que ce dernier est obligé d'obéir et de ne pas résister : car une guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois.

7° *Le droit de postliminium.* — C'est le droit, soit de recouvrer la liberté quand on l'a perdue, soit de revenir à son premier état quand on est sorti des limites de la servitude : à ce droit correspond nécessairement l'obligation, ou de rendre à un homme son droit ancien, ou de ne pas l'en priver quand il l'a recouvré.

8° et 9° *Les traités de paix et les trêves.* — Il y a d'abord à considérer dans ces exemples le droit de faire la paix ou d'accorder une trêve, ce qui est indubitablement une chose honnête en soi, souvent utile et même nécessaire ; puis, l'obligation, qui correspond à ce droit, de ne pas violer les traités de paix et de ne rien faire, pendant la trêve, qui soit nuisible à l'ennemi.

10° *L'immunité et le respect des ambassadeurs.* — Ici, il s'agit nettement d'un précepte ; mais on peut distinguer deux choses : d'une part, le droit d'envoyer des ambassadeurs à des princes ou des pays étrangers ; d'autre part, l'obligation de respecter leur immunité.

11° *Les alliances prohibées avec les étrangers.* — Ce n'est plus ici une permission qui est donnée, mais un précepte qui est imposé, et comme il est négatif, on ne trouve pas en ce cas trace de concession. Nous exposerons plus loin en quoi ce cas particulier relève du droit des gens.

508. — *Objection au second argument.* — Sans doute, dit-on, il est vrai qu'à tout droit concessif correspond un droit prescriptif ; mais ces deux droits peuvent être et sont souvent d'ordres différents. Souvent, d'une concession faite par le droit civil, naît une obligation qui est de droit naturel : ainsi, si l'on admet qu'en vertu du droit civil, la propriété peut être acquise par prescription, c'est le droit naturel qui, une fois la prescription acquise, défend d'enlever la chose prescrite à celui qui l'a ainsi acquise par prescription. On peut donc, dans les exemples cités plus haut, dire que les concessions relèvent du droit des gens, tandis que les obligations résultent du droit naturel.

509. — *Réfutation.* — Mais cela n'a pas lieu dans la matière qui nous occupe. On peut en effet montrer que dans ces cas, la concession aussi bien que la prohibition qui en résulte sont toutes deux de droit naturel, à moins que l'une d'elles soit de droit humain : mais alors c'est plutôt la concession, l'obligation qui en résulte étant de droit naturel.

Cela ressort clairement, me semble-t-il, des quatre premiers exemples donnés par saint Isidore, relatifs à l'occupation, au droit de bâtir, de fortifier, et à celui de se défendre par une juste guerre. Le droit de faire toutes ces choses est un droit naturel, et il en est de même de l'obligation de ne pas le violer chez les autres. On pourrait seulement dire que l'usage de ces facultés appartient au droit des

gens, en raison de la coutume de toutes les nations. Il en est de même au sujet des traités de paix, des trêves, de l'inviolabilité des ambassadeurs, toutes choses qui ont pour base un pacte humain : dans ce pacte, la faculté de contracter relève du droit naturel, de même que les obligations de fidélité et de justice qui résultent d'un traité ou d'une convention : seul l'usage de cette faculté peut être regardé comme faisant partie du droit des gens, à cause de l'unanimité des nations dans la manière d'en user ; mais cet usage est un effet du droit : il n'est pas le droit lui-même ; ce n'est pas la coutume qui a créé le droit, c'est le droit qui a donné naissance à la coutume.

510. — En ce qui concerne la captivité et l'esclavage, il semble bien que la coutume a introduit dans ces matières un élément qui n'est point un *dictamen* immédiat de la raison naturelle, à savoir que la guerre juste puisse fournir un titre suffisant pour retenir quelqu'un malgré lui, ou pour le soumettre à la servitude. La loi naturelle, en effet, ne prescrit rien de semblable, bien qu'elle ne l'interdise pas, si on admet la justice de la guerre.

Ce qui caractérise ce droit, c'est qu'il est en quelque sorte une loi pénale, introduite par la coutume, contre tous ceux qui font injustement la guerre : c'est une peine qui leur est appliquée, en vertu de laquelle ils deviennent captifs ou esclaves, s'ils sont vaincus. La loi ainsi comprise n'est pas une loi concessive, mais bien une loi punitive : elle oblige le coupable à subir sa peine, de la même manière que les autres lois pénales.

En ce qui concerne la faculté qu'elle donne d'imposer à des hommes la captivité ou l'esclavage, elle est une loi positive : elle ne découle pas nécessairement de la raison naturelle, même si l'on admet l'existence des sociétés humaines : donc elle ne dépendrait pas du droit des gens, si l'on admettait pour ce droit la définition que nous combattons.

511. — Quant au droit de postliminium, c'est une atténuation de la peine de la captivité ou de la servitude, et en général de la perte des biens, qui est une conséquence de la guerre ; mais il n'est pas en usage dans toutes les nations ; et c'est principalement dans le droit civil qu'il en est fait mention : il semble qu'il relève plutôt de ce dernier droit que du droit naturel ou du droit des gens.

D'autre part, une semblable atténuation de peine étant établie par la loi, elle ne constitue plus simplement une permission, mais une obligation ; car une loi qui atténue une peine a un caractère obligatoire tout autant que celle qui l'établit.

512. — En ce qui concerne les mariages avec des étrangers, il ne s'agit pas d'une permission, mais bien d'une prohibition. Mais il n'est aucunement démontré que cet usage soit ou ait été commun à toutes les nations.

Il apparaît surtout comme particulier au peuple juif dans l'ancienne loi et au peuple chrétien dans la nouvelle : il relève plutôt du droit divin ou du droit canon, et si quelques nations l'ont conservé, c'est, semble-t-il, en raison de leur droit civil, bien plus qu'en raison du droit des gens.

C'est donc à tort que l'on distingue le droit des gens et le droit naturel en ce que l'un permet, tandis que l'autre ordonne : car on trouve ce double caractère dans l'un et l'autre de ces droits, et d'autre part, si un précepte est de droit naturel, la permission qui lui correspond l'est également.

§ 3. — Traduction du chapitre XIX : Le droit des gens se distingue du droit naturel en ce qu'il est uniquement un droit positif humain.

513. — *Le droit des gens ne fait pas partie du droit naturel*; *en quoi il concorde avec lui.* — De tout ce qui vient d'être dit, on peut conclure que le droit des gens proprement dit n'est pas compris dans le droit naturel, mais qu'il en diffère essentiellement : car, si ces deux droits sont d'accord sur bien des points, il y a entre eux une différence morale.

1° Ces deux droits concordent d'abord en ceci, qu'ils sont d'une certaine manière communs à tous les hommes ; et c'est pourquoi tous deux peuvent être appelés « droit des gens », si l'on veut user d'un seul vocable : cette propriété est évidente dans le droit naturel ; et c'est pour ce motif qu'on l'appelle droit des gens dans la loi *omnes populi* (1) ; et cela se remarque dans beaucoup d'autres lois. Mais ce nom doit être plus exactement réservé au droit qui a été introduit par la coutume des peuples (2).

2° Ces deux droits concordent également en ce que, de même que le droit des gens ne concerne que les hommes, de même le droit naturel est propre aux hommes, soit pour la totalité, soit pour la plus grande part (3). Aussi beaucoup d'exemples, que les juristes font rentrer dans le droit des gens par cette seule considération, n'appartiennent-ils au droit des gens que de nom : ils sont en réalité de droit naturel, comme la religion envers Dieu, le respect envers les parents, la piété envers la patrie, exemples cités au Digeste (4), et omis avec raison aux Institutes (5). Il en est de même, à strictement

513. = (1) *In l. *Omnes populi*, ff. de Justitia et jure [= Dig., I, fr. 9].
(2) *In § 4, *Instit.*, de jure natur., etc. [= *Inst. Just.*, I, 2, § 1].
(3) *Voir chap. XVII, nos 497 et suiv.
(4) *In l. 2 et 3, de Justit. et jure [= Dig., I, 1, fr. 1 et 2].
(5) **Instit.*, de jure naturali [= *Inst. Just.*, I, 2].

parler, des exemples donnés par saint Isidore, comme le respect des traités de paix, des trêves, de l'immunité des ambassadeurs, et autres choses semblables : nous dirons plus loin dans quel sens saint Isidore les comprenait.

3° Le droit des gens et le droit naturel concordent enfin, en ce que tous deux renferment des préceptes, des prohibitions, et aussi des facultés et des permissions (6).

514. — *Différences principales entre le droit des gens et le droit naturel.* — 1° Tout d'abord, et c'est la différence capitale, le droit des gens diffère du droit naturel en ce que, bien qu'il contienne des préceptes positifs, il ne confère pas à la chose prescrite un caractère de nécessité provenant de la nature même de cette chose par une déduction évidente des principes naturels : car tout ce qui a ce caractère est de droit naturel, comme nous l'avons montré (1). Il faut donc que le caractère obligatoire du droit des gens ait une autre origine.

De même, les préceptes négatifs du droit des gens ne défendent pas de faire une chose parce qu'elle est un mal en elle-même, car cela est proprement de droit naturel. D'où il résulte, au point de vue de la raison, que le droit des gens ne montre pas seulement le mal, mais le constitue : il ne défend pas de faire telle ou telle chose mauvaise parce qu'elle est mauvaise, mais en l'interdisant, il la rend mauvaise. Ce sont là, dans les lois, des différences propres et quasi-essentielles : ainsi diffèrent le droit des gens et le droit naturel.

2° Ces deux droits diffèrent encore en ce que le droit des gens ne peut pas être immuable au même degré que le droit naturel, attendu que l'immutabilité est une conséquence de la nécessité. Ce qui n'est pas absolument nécessaire ne peut être absolument immuable : nous le montrerons en détail dans le chapitre suivant (*infrà*, n^s 526-528).

3° Il en résulte que, même sur les points où ces deux droits paraissent être d'accord, ils ne sont pas absolument semblables. Ainsi, au point de vue de l'universalité, le droit naturel est commun à tous les peuples, et c'est seulement par erreur qu'il pourrait ne pas être observé quelque part ; le droit des gens est bien en règle générale commun à presque toutes les nations, ainsi que le dit saint Isidore, mais non pas absolument à toutes. Par suite, sans aucune erreur, on peut ne pas observer quelque part ce qui, partout ailleurs, est considéré comme faisant partie du droit des gens.

De même, bien qu'en règle générale le droit des gens ne concerne que les hommes, il peut parfois avoir pour objet quelque chose qui soit commun aux hommes et aux animaux, comme par exemple, quand il autorise la fornication ou l'union passagère, ou quand il

(6) *Voir chap. XVIII, n°s 502 et suiv.

514. = (1) *Suprà*, n° 500.

permet ou limite par quelque moyen le droit de repousser la force [par la force]. Donc le droit des gens diffère du droit naturel, principalement à cause de la première distinction indiquée.

515. — *Le droit des gens est uniquement un droit positif humain.* — De tout cela on peut conclure que le droit des gens est simplement un droit humain et un droit positif. Cette proposition se trouve dans saint Thomas (1) qui, d'une manière absolue, divise le droit positif en droit des gens et en droit civil, et dit que l'un et l'autre est un droit humain dérivé du droit naturel.

Mais dans ces termes, il peut y avoir une certaine équivoque : il importe de l'éviter et d'expliquer le sens précis dans lequel saint Thomas les emploie. Une loi peut en effet être appelée humaine en considération non de son auteur, mais de son objet, parce qu'elle concerne les choses humaines ; dans ce sens la loi naturelle elle-même est humaine, puisqu'elle gouverne le genre humain et dirige les actes des hommes. C'est dans ce sens qu'Aristote (2) parle du droit humain, qu'il nomme « politique » ou « civil » (selon l'expression du traducteur), et qu'il divise en droit naturel et en droit légal, entendant par droit légal ce que nous appelons « droit positif civil ». Saint Thomas paraît avoir pris dans le même sens le mot de droit humain (3), quand il distingue en lui le droit qui prend sa force dans les principes naturels et le droit qui la prend dans les décisions humaines : ce qui semble tout simplement correspondre au droit naturel et au droit positif.

D'autre part, saint Thomas appelle humaine la loi positive ; et telle est, d'après lui, toute loi établie par les hommes : dans l'article 4, il la subdivise (4) : car, selon lui, il faut distinguer la loi qui tire sa valeur du droit naturel par voie de conséquence, celle dont nous disons qu'elle est plutôt déclarative que constitutive du droit, et la loi qui s'établit par voie de détermination, qui introduit un nouveau droit, et que nous appelons simplement loi positive.

Dans ledit article 4, saint Thomas parle du droit des gens comme d'une loi humaine et positive comprise dans la première catégorie : car il dit nettement (5) qu'il s'établit par voie de conséquence et tire sa force du droit naturel. Néanmoins, on peut comprendre que cela s'applique à proprement parler à un droit positif et humain, c'est-à-

515. = (1) Cfr. **Saint Thomas**, 1. 2, qu. XCV, art. 4 : « Il est de l'essence de la loi humaine qu'elle découle de la loi naturelle. Sous ce rapport, le droit positif se divise en deux parties : le droit des gens et le droit civil, d'après les deux manières dont la loi humaine vient de la loi de nature. »

(2) ***Arist.**, 5 *Ethic.*, cap. 7.

(3) ***Saint Thomas**, 1. 2, qu. XCV, art. 2.

(4) ***Saint Thomas**, 1. 2, qu. XCV, art. 4.

(5) ***Saint Thomas**, *loc. cit.*, et 2. 2, qu. LVII, art. 3, ad arg.

dire établie par les hommes. Mais il est dit établi par voie de conséquence et non de détermination, parce qu'il ne reçoit pas de la force du droit des gens toute sa détermination dans chaque cas particulier ; mais est introduit d'une façon générale par voie d'apport. Cette détermination n'est pas absolument nécessaire, mais elle est si conforme à la nature que c'est pour ainsi dire à l'instigation de la nature qu'elle est établie (6).

516. — *Opinion des juristes.* — Cette opinion ne s'éloigne pas de celle des juristes, qui divisent le droit des gens en droit primaire et en droit secondaire, et disent que le premier est compris dans le droit positif humain (1). Il n'y a entre eux et nous qu'une différence de mots ; ils sont en réalité d'accord avec nous. Ce qu'ils appellent « droit des gens primaire », ce n'est autre chose que le droit naturel, et s'ils lui donnent le nom de « droit des gens », c'est parce que les nations en usent communément. Mais ici, nous désignons proprement par droit des gens celui qui est ainsi appelé à cause de son origine et de son autorité ; c'est précisément ce droit des gens secondaire que les juristes reconnaissent être un droit positif humain.

Au point de vue de la raison, il est très suffisant de diviser la loi en loi naturelle et loi positive,ou en loi divine et en loi humaine, si l'on considère ses auteurs : car chacun des termes exclut l'autre, comme on peut s'en rendre compte. Or nous avons montré que la loi du droit des gens n'est pas rigoureusement et à proprement parler une loi naturelle, et que par conséquent elle n'est pas divine : donc elle est positive et humaine. On peut le confirmer en remarquant que la loi naturelle, ainsi que le dit Cicéron, est celle qui a pour origine, non l'opinion des hommes, mais l'évidence naturelle ; donc toute loi qui n'a pas pour origine l'évidence naturelle est positive et humaine ; c'est le cas du droit des gens qui provient, non de l'évidence, mais de l'appréciation et du jugement commun des hommes.

517. — *En quoi diffèrent le droit des gens et le droit civil.* — Il nous reste maintenant à montrer en quoi le droit des gens diffère du droit civil ; car tout droit positif établi par les hommes en vue du gouvernement politique est appelé *légal* par Aristote (1) et *civil* par saint Isidore (2), que suit saint Thomas.

On dira que la différence consiste en ce que le droit civil est propre à une seule cité ou à un seul royaume, tandis que le droit des

(6) *On trouve cette même interprétation dans **Soto**, lib. I, *de Justitia*, qu. V, art. 4, et lib. III, qu. I, art. 3 ; dans **Bellarmin**, lib. 1, *de Clericis*, c. 29 ; dans **Covarruvias**, regula *Peccatum*, II, § 11, n° 4.

516. = (1) ***Albert Bolognetus**, *Tract. de legibus et juramento*, cap. 27 ; **Pinellus**, in rub. C, *de rescind. vendit.* [= *Code Just.*, IV, 44].

517. = (1) ***Arist.**, V, *Ethic.*, cap. 7.

(2) ***Saint Isidore**, *Etym.*, lib. V, cap. 4 et 6, et cap. 1, ad 1.

gens est commun à tous les peuples. Mais on peut objecter, d'abord que ce n'est là qu'une simple différence du plus au moins et tout à fait accidentelle ; ensuite, et ici la difficulté soulevée est plus grande, qu'il paraît impossible qu'il existe un droit des gens commun à tous les peuples, s'il est établi par la volonté ou l'opinion humaine : car dans toutes les matières qui dépendent de l'opinion et du jugement des hommes, il n'arrive guère que tous soient d'accord : car l'esprit humain est ainsi, qu'autant il y a de têtes, autant il y a d'avis et d'opinions différentes ; donc, pourrait-on dire, ou le droit des gens n'est pas humain, ou il ne diffère pas sous ce rapport du droit civil.

518. — *Solution de la question.* — Voici, je crois, l'explication qu'il convient de donner. Les préceptes du droit des gens diffèrent des préceptes du droit civil en ceci, qu'ils ne proviennent pas de la loi écrite, mais des coutumes, et non pas des coutumes d'une cité ou d'une province, mais de tous ou presque tous les peuples ; le droit humain peut être écrit ou non écrit, comme le prouvent les droits cités plus haut, et comme nous le verrons plus loin. Or, il est évident que le droit des gens n'est pas écrit, ce en quoi il diffère de tout droit civil écrit, même du droit impérial et du droit commun [à plusieurs nations]. Le droit non écrit dérive des coutumes : s'il est établi par les coutumes d'une seule nation, et n'oblige que cette nation, on l'appelle droit civil. Mais s'il est établi par les coutumes de toutes les nations et les oblige toutes, c'est, croyons-nous, à proprement parler, le droit des gens : il diffère du droit naturel parce qu'il provient non de la nature, mais de la coutume ; et il diffère du droit civil, ainsi que nous l'avons expliqué, par son origine, son universalité.

Telle est, me semble-t-il, l'opinion de Justinien quand il dit (1) : « Le droit des gens est un droit commun à tout le genre humain : « car à cause des exigences de la pratique et des nécessités humaines, « les nations humaines ont établi entre elles certains droits. » Je note les mots « à cause des exigences de la pratique » et « ont établi » ; car les derniers indiquent que ce sont les hommes, et non la nature qui ont établi ces droits ; et les premiers montrent que ce n'est pas au moyen d'une loi écrite, mais par la pratique qu'ils ont été établis. C'est également l'opinion de saint Isidore ; car après avoir distingué les trois espèces de droits, il définit le droit naturel « celui qui est « commun à toutes les nations, parce qu'il dérive d'un instinct naturel, « et non de quelque constitution » (2). Cette définition vient à l'appui

518. = (1) *Justinien, § *Jus autem*, *Instit.*, de jure natur., gentium, et civili [I, 2, § 1].

(2) *Saint Isidore, lib. V, *Etymol.*, cap. 4 : « Jus naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturæ, non constitutione aliquâ habetur ».

de notre opinion, mais le droit des gens n'est pas fondé seulement sur l'instinct naturel : c'est pourquoi plus loin, après avoir cité différents exemples du droit des gens, saint Isidore conclut en disant : « On appelle donc ce droit « droit des gens » parce qu'il est en usage « auprès de presque toutes les nations » (3) ; ce qui tend à introduire dans la définition du droit des gens cette idée qu'il est commun à tous les peuples, non en vertu du seul instinct naturel, mais parce que leur coutume l'a institué. Ajoutons qu'il ne faut pas négliger la particule « presque » ; elle indique en effet que l'on ne trouve pas dans ce droit un caractère d'absolue nécessité, intrinsèque et naturelle, qu'il n'est pas indispensable qu'il soit commun à toutes les nations sans exception, même en dehors des cas d'ignorance ou d'erreur ; mais qu'il suffit qu'il soit admis par la coutume de presque toutes les nations bien organisées. Tel est aussi, je crois, l'avis de saint Thomas, comme je l'expliquerai bientôt, et des autres auteurs que j'ai cités.

519. — L'étude qui précède suffit à montrer que le droit des gens ainsi entendu ne soulève aucune difficulté ; qu'il est parfaitement possible comme je vais le prouver plus amplement ; et qu'on ne peut plus aisément le distinguer des deux autres droits, ce que prouve assez tout ce que nous avons dit.

Ceci trouve de plus une confirmation dans les exemples cités précédemment. Ainsi, la coutume d'accorder aux ambassadeurs une immunité et une sécurité, considérée en elle-même, n'est pas de nécessité de droit naturel : car telle ou telle société d'hommes aurait pu ne pas avoir chez elle d'ambassadeurs d'une autre société et ne pas vouloir en recevoir. Mais actuellement, en recevoir est une règle du droit des gens, et refuser de le faire serait un signe d'hostilité et une violation du droit des gens, bien que cela ne soit pas une injustice au point de vue de la raison naturelle. Il en résulte que, si l'on a reçu des ambassadeurs sous le pacte susdit, il serait contraire au droit naturel de ne pas respecter leur immunité, car cela serait en opposition avec la justice et la foi donnée : il n'en est pas moins vrai que cette admission et ce pacte ont été introduits par le droit des gens.

On peut dire la même chose de tout contrat et de toute convention, où l'on peut distinguer trois choses : — d'abord, le mode particulier de contracter : cela ordinairement relève du droit civil et souvent peut dépendre de la volonté des contractants, quand le droit ne s'y oppose pas ; — ensuite l'observation du contrat une fois conclu, et cela relève du droit naturel, comme il est évident ; — en troi-

(3) *Saint Isidore, lib. V, *Etymol.*, cap. 5 : « Inde jus gentium vocari quod eo jure omnes fere gentes utuntur. »

sième lieu, la liberté de faire du commerce avec des étrangers non ennemis ou ennemis, et cela relève du droit des gens : car il n'y a pas là une obligation résultant du droit naturel : en effet un Etat aurait pu vivre par lui-même et ne pas vouloir faire le commerce avec un autre, sans avoir cependant aucune animosité à son égard : mais le droit des gens a établi que le commerce serait libre ; ce serait donc violer le droit des gens que de l'empêcher sans une cause raisonnable. C'est ainsi, me semble-t-il, que l'on doit comprendre ce que dit Justinien (4) : « C'est par le droit des gens qu'ont été établis la plupart « des contrats, les achats, les ventes, etc. ». On pourrait raisonner de même au sujet des autres exemples.

520. — *Double sens de l'expression « droit des gens »*. — Il importe toutefois de bien remarquer (comme le montre ce que je trouve chez saint Isidore et autres juristes et auteurs), qu'il y a deux acceptions de l'expression « droit des gens » ; en un sens, c'est le droit que tous les peuples et les diverses nations doivent observer dans leurs rapports entre elles ; en un autre sens, c'est l'ensemble des droits que chaque cité, chaque royaume observe chez lui ; on l'appelle « droit des gens » par analogie.

La première acception me paraît correspondre très particulièrement à ce droit des gens qui est réellement distinct du droit civil, comme nous l'avons expliqué. C'est à elle que se rattachent les exemples concernant les ambassadeurs et le commerce, que nous avons donnés plus haut. Il en est de même du droit de guerre : en tant qu'il consiste dans le pouvoir que possède tout Etat ou toute puissance souveraine de punir, de venger, ou de réparer une injustice qui lui a été infligée par un autre Etat, il relève du droit des gens. Car, en vertu de la seule raison naturelle, il n'était pas indispensable que ce pouvoir existât dans l'Etat offensé : les hommes auraient pu établir un autre mode de vindicte, par exemple remettre ce pouvoir à une tierce puissance, l'instituer arbitre avec pouvoir coactif ; mais le mode actuel ayant été adopté par la coutume, comme plus facile et plus conforme à la nature, il est juste au point que l'on n'a pas le droit de lui résister. On peut, dans le même ordre d'idées, citer l'esclavage : les peuples et les nations en usent entre eux ; mais cela non plus n'était pas nécessaire en vertu de la pure raison naturelle ; on aurait pu en effet établir un autre mode de peine comme je l'ai dit ; mais actuellement ce droit existe, et dans de telles conditions que les coupables sont tenus de subir cette peine telle qu'elle a été établie, et que de leur côté, les vainqueurs n'ont pas le droit de punir plus

(4) *Justinien, § *Jus autem, Instit.*, de jure natur., gentium, et civili [I, 2, § 1].

sévèrement les ennemis vaincus lorsque la guerre est terminée, à moins qu'il n'y ait pour cela un autre motif spécial (1).

On peut faire rentrer dans la même catégorie les traités de paix et les trêves ; non pas en tant qu'on soit dans l'obligation de les observer quand ils ont été conclus, car cela relève du droit naturel, mais en tant qu'on doive les admettre et ne pas les repousser, quand ils sont demandés raisonnablement et dans des conditions convenables : sans doute cela est absolument conforme à la raison naturelle ; mais cependant, c'est l'usage et le droit des gens qui l'ont confirmé et en ont fait une obligation plus étroite. — Il serait facile d'ajouter d'autres exemples aux précédents.

521. — *Raison d'être du droit des gens inter gentes.* — La raison de cette partie du droit, c'est que le genre humain, bien qu'il soit divisé en nations et en royaumes différents, a cependant une certaine unité, non seulement spécifique, mais aussi politique et morale, qui résulte du précepte naturel de l'amour et de la charité mutuels, qui doivent s'étendre à tous, même aux étrangers, de quelque nation qu'ils soient. Bien que chaque ville indépendante, chaque république ou chaque royaume constitue en soi une communauté parfaite et formée par ses membres, néanmoins chacune de ces communautés est aussi, d'une certaine manière, membre de cet ensemble, qui est le genre humain ; jamais en effet ces communautés ne peuvent séparément se suffire à elles-mêmes, au point de n'avoir pas besoin de leur aide réciproque, de leur association, de leur union, soit pour leur mieux-être et leur grande utilité, soit à cause d'une nécessité ou d'une indigence morale, comme l'expérience le fait voir. Pour ce motif (1), elles ont besoin de quelque droit qui les dirige et les ordonne conve-

520. = (1) « Idem censeo de jure belli : quatenus fundatur in potestate quam una respublica vel monarchia suprema habet ad puniendam, vel vindicandam, aut reparandam injuriam sibi ab altera illatam, videtur proprie esse de jure gentium. Nam ex vi solius rationis naturalis non erat necessarium ut hæc potestas esset in republica offensa : potuissent enim homines instituere alium modum vindictæ, vel committere illam potestatem alicui tertio principi, et quasi arbitrio, cum potestate coactiva : tamen quia hic modus, qui nunc servatur, facilior est, magisque naturæ consentaneus, usu introductus est, et est ita justus, ut non possit illi jure resisti. In hoc etiam ordine constituo servitutes : nam illo jure utuntur populi et gentes inter se ; et non erat necessarium ex pura naturali ratione : posset enim alius modus pœnæ introduci, ut dixi ; nunc autem tale est hoc jus, ut et rei teneantur hanc pœnam sustinere eo modo quo introducta est, et victores non possint juste gravius punire hostes jam victos, et finito bello, nisi alius specialis titulus interveniat. »

521. = (1) « Hac ergo ratione indigent aliquo jure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem : non tamen sufficienter et immediate quoad omnia : ideoque aliqua specialia jura potuerunt usu earumdem gentium introduci. Nam, sicut in una civitate vel provincia consuetudo introducit jus, ita

nablement dans ce genre de relations et de société. Quoique cela se fasse en grande partie en vertu de la raison naturelle, cela ne se fait ni suffisamment, ni directement dans tous les cas, et c'est pourquoi certains droits spéciaux ont pu être établis par la coutume de ces mêmes nations. Car de même que dans une cité ou une province la coutume introduit le droit, de même les mœurs ont pu introduire le droit des gens dans l'universalité du genre humain. D'autant mieux d'ailleurs que les matières qui forment l'objet de ce droit sont peu nombreuses, fort voisines du droit naturel, se déduisent très facilement de celui-ci, et sont si utiles et si conformes à la nature que, si elles ne sont pas des déductions évidentes du droit naturel, absolument nécessaires par elles-mêmes à l'honnêteté des mœurs, elles sont du moins tout à fait conformes à la nature, et par suite acceptables par tout le monde.

522. — *Origine du droit des gens intra gentes.* — La seconde acceptation du droit des gens comprend certains préceptes, certains usages, certaines manières de vivre, qui ne concernent pas par elles-mêmes et directement l'universalité des hommes, et qui n'ont pas pour fin prochaine la société et les relations de toutes les nations entre elles ; mais qui, dans chaque Etat, sont établies conformément à son régime intérieur. Néanmoins, elles sont telles que presque toutes les nations se rencontrent dans l'usage de coutumes ou de lois semblables, soit qu'elles aient entre elles une ressemblance générique, soit même une ressemblance spécifique : on peut le montrer par des exemples, et en premier lieu par celui de la Religion, que citent fréquemment les juristes.

Le culte de Dieu, il est vrai, est en soi de droit naturel ; mais sa détermination particulière et spécifique est de droit positif divin, et dans l'ordre de la nature, elle serait de droit civil ou privé ; cependant elle semble, d'une certaine manière, appartenir au droit des gens ; car honorer Dieu par des sacrifices n'est pas en soi de droit naturel ; et cependant c'est un usage dans lequel presque toutes les nations se rencontrent : on peut donc dire que cela fait partie du droit des gens. De même, qu'il y ait dans l'Etat une classe particulière d'hommes chargés du culte divin, cela ne paraît pas être de droit naturel absolu ; mais cela est si conforme à la nature que presque toutes les nations et tous les Etats se sont trouvés d'accord

in universo humano genere potuerunt jura gentium moribus introduci. Eo vel maxime, quod ea quæ ad hoc jus pertinent, et pauca sunt, et juri naturali valde propinqua, et quæ facillimam habent ab illo deductionem, adeoque utilem et consentaneam ipsi naturæ, ut licet non sit evidens deductio tanquam de se omnino necessaria ad honestatem morum, sit tamen valde conveniens naturæ, et de se acceptabilis ab omnibus. »

à ce sujet, au moins d'une manière générale, et quoique dans les applications particulières il y ait une grande variété : on peut donc regarder la religion comme faisant partie du droit des gens.

Il en est de même pour beaucoup des exemples donnés par saint Isidore, comme le droit d'occupation, le droit de bâtir, le droit de se fortifier, l'usage de l'argent ; un grand nombre de contrats privés peuvent de la même manière rentrer dans le droit des gens, comme l'achat, la vente, et autres semblables, dont les nations font usage chez elles ; de même, le droit de *postliminium* s'il y a vraiment à son sujet accord entre les nations ; car, ainsi que je l'ai dit, il semble plutôt se rattacher au droit civil.

A plus forte raison, peut-on dire la même chose de la prohibition des mariages avec des hommes de religion différente ; car en réalité, là où une telle défense existe, elle n'a pas pour but l'union et la société du genre humain, mais bien l'utilité propre de la communauté qui fait cette défense : si une semblable prohibition se rencontrait dans un grand nombre de nations (ce qui pour moi est assez incertain), ce pourrait être une raison de la comprendre parmi les préceptes du droit des gens.

§ 4. — Traduction du chapitre XX : corollaires de la doctrine précédente ; comment le droit des gens est à la fois juste et muable.

523. — *Comment le droit des gens est commun à tous, sans cependant être naturel.* — D'après ce qui précède, il est facile de répondre à diverses questions que l'on pourrait faire relativement au droit des gens. On comprend tout d'abord aisément comment, bien qu'il ne soit pas naturel, ce droit peut être commun à toutes les nations, et comment se résout certaine difficulté soulevée dans le chapitre précédent. — S'il s'agit en effet du droit des gens proprement dit, pris dans la première acception de ce mot, on comprend facilement que l'usage et la tradition ont pu, peu à peu, l'introduire dans le monde entier, par transmission, propagation, ou imitation mutuelle des peuples, sans qu'il y ait eu à aucune époque à ce sujet, une réunion ou un acquiescement unanime desdits peuples : ce droit est en effet si proche du droit naturel, il convient si bien à toutes les nations et à la société qu'elles forment que, presque naturellement, il s'est propagé en même temps que le genre humain : c'est pourquoi il n'est pas écrit ; car il n'a pas été établi par un législateur, mais par la coutume.

En ce qui concerne le droit des gens dans la seconde acception du mot, on peut aussi aisément comprendre d'où provient la grande

similitude de ce droit chez toutes les nations, bien qu'il soit en lui-même un droit civil : il faut remarquer d'abord que cette similitude n'est pas toujours parfaite, qu'elle n'existe qu'à un point de vue général et commun, comme je l'ai montré ; puisque, si cette raison commune n'est pas absolument de droit naturel, elle est toutefois si voisine de ce droit, si conforme à lui, si avantageuse à la nature, que facilement chaque nation a pu tendre à établir ces droits ; enfin qu'ici encore ont pu intervenir la tradition et l'imitation mutuelle, qui, commençant avec l'humanité, se sont augmentées et accrues avec elle.

524. — *Comment il faut comprendre saint Thomas quand il dit que les préceptes du droit des gens sont des conséquences des principes du droit naturel.* — On comprend, en second lieu, dans quel sens il faut interpréter saint Thomas quand il dit que les préceptes du droit des gens sont des conséquences déduites des principes du droit naturel, et qu'ils diffèrent du droit civil en ce que celui-ci découle du droit naturel, non par voie de conséquence, mais par voie de détermination (1).

Cette doctrine s'applique particulièrement au droit des gens proprement dit, pris dans la première acception du mot. Conrad prétend que saint Thomas a adopté la manière de parler des juristes ; mais je préfère, avec Soto et d'autres, la comprendre en ce sens que les préceptes du droit des gens sont appelés des conséquences du droit naturel, non pas d'une manière absolue et comme si elles étaient des déductions nécessaires, mais par comparaison avec les déterminations du droit civil et privé. Car dans le droit civil et privé, il y a des déterminations tout à fait arbitraires, dont on a pu dire : « Ce qui plaît au prince a force de loi » ; non que la seule volonté du prince suffise comme raison, mais parce que telle détermination raisonnable aurait pu être faite de façons diverses, et que souvent il n'y a aucune raison de préférer celle-ci à celle-là ; alors on peut dire que c'est plutôt la volonté qui décide que la raison. D'autre part, quand une raison spéciale intervient, on considère ordinairement les circonstances particulières, et même matérielles, en sorte que la détermination est due plutôt aux circonstances qu'à la substance. Dans le droit des gens au contraire, les préceptes sont plus généraux parce qu'on prend en considération en eux l'utilité de toute la nature, et leur conformité avec les principes premiers et généraux de la loi naturelle : c'est pourquoi on les appelle des conséquences tirées de ces principes : par la seule force de la déduction naturelle, leur convenance, leur utilité morale apparaît de suite ; et c'est ce qui pousse

524. = (1) ***Saint Thomas**, 1. 2, qu. XLV, art. 4.

les hommes à les adopter, sous l'exigence de la nécessité plutôt que de la volonté, ainsi que le dit Justinien.

525. — *Il faut dans le droit des gens conserver l'équité et la justice.* — En troisième lieu, je conclus de tout ce qui a été dit qu'il faut observer, dans le droit des gens, l'équité et la justice : cela en effet est obligatoire dans toute loi qui est véritablement une loi, comme on l'a vu plus haut ; or, les lois qui sont comprises dans le droit des gens sont de vraies lois, comme on l'a expliqué ; elles se rapprochent même plus du droit naturel que les lois civiles ; il est donc impossible qu'elles soient opposées à l'équité naturelle, comme l'a bien fait voir Covarruvias (1).

J'ajoute qu'entre le droit des gens et le droit naturel pris dans toute sa rigueur existe la différence suivante : le droit naturel n'ordonne pas seulement des choses bonnes, mais il défend tout ce qui est mal, ne le permettant en aucun cas : le droit des gens au contraire permet quelquefois ce qui est mal, comme l'a remarqué Mattienzo (2).

Cela se rencontre surtout dans le droit des gens, pris dans la seconde acception du mot, dans ce droit qui est en réalité un droit civil, et qui n'est appelé « droit des gens » que par analogie, à cause de l'accord des nations à son sujet. Ce droit des gens peut, comme le droit civil, permettre certaines choses mauvaises : de semblables permissions peuvent être, vu la faiblesse humaine et les conditions de certaines affaires, si nécessaires que presque toutes les nations soient d'accord pour les concéder. Telle est, par exemple, l'autorisation des courtisanes, la permission de la fraude légère dans les contrats, et autres choses semblables (3).

526. — *Le droit des gens peut être modifié par le consentement général.* — En quatrième lieu, il ressort encore de ce qui a été dit, que le droit des gens peut être modifié, puisqu'il résulte du consentement général, en quoi il diffère du droit naturel, comme cela est évident d'après ce qui a été dit. Quelques auteurs disent même qu'il peut être modifié par une autorité privée, en ce sens que chacun peut renoncer à son droit, même s'il relève du droit des gens : ainsi le religieux renonce à la propriété des biens temporels, et même à la capacité de posséder.

Mais cela n'est pas propre au droit des gens et ne le distingue pas du droit naturel, si l'on envisage ce dernier dans les cas où il est *concessif*, d'autres disent *négatif* : ainsi le religieux renonce au droit de se marier, qu'il tient du droit naturel ; et l'on peut se faire esclave

525. = (1) *Covarruvias, lib. 2, *Variar.*, c. 3, n° 2.
(2) *Mattienzo, lib. 5, *Recopil.*, tit. 11, leg. 1, gloss. 1, n° 3.
(3) Suarez fait ici une assez longue digression sur la fraude dans les contrats, que nous omettons, la question n'ayant aucun rapport avec notre sujet.

en abandonnant sa liberté naturelle. De même, en droit civil ou canonique, chacun peut renoncer à un privilège.

La question ne se pose donc en réalité que pour la partie du droit des gens qui contient des préceptes ou des prohibitions. Or, les uns et les autres peuvent être modifiés : la raison en est que les choses que le droit des gens défend ne sont pas mauvaises en soi et intrinsèquement : les préceptes du droit des gens ne sont pas en effet établis par une déduction nécessaire et évidente des principes naturels, et les obligations qui résultent du droit des gens ne dérivent pas de la seule raison, sans aucun autre élément humain d'obligation, provenant tout au moins de la coutume générale. Donc, il n'est pas impossible, vu l'objet de ce droit, de le modifier, pourvu que cela soit fait par une autorité suffisante.

527. — *Par qui et comment peut être modifié le droit des gens ?* — Je reconnais toutefois qu'autres sont les conditions dans lesquelles peut être modifié le droit des gens qui est commun aux nations, seulement par le fait qu'elles ont mêmes lois, et celles dans lesquelles peut être modifié le droit des gens qui est commun aux nations par l'usage et les mœurs concernant la société ou les relations qui existent entre elles.

Le premier droit des gens peut être, en ce qui le concerne, modifié par chaque Etat ou chaque royaume particulier ; car dans chaque Etat, comme je l'ai dit, il est en réalité un droit civil ; et si on l'appelle « droit des gens », c'est seulement par suite de son accord ou de sa similitude avec le droit des autres nations, ou parce qu'il se rapproche tellement du droit naturel qu'il est universellement admis dans toutes ou presque toutes les nations.

Mais, considéré en lui-même, il dépend dans chaque Etat d'une détermination et d'un pouvoir spécial, ou d'une coutume admise dans cet Etat, indépendamment des autres nations. Chaque Etat peut donc y apporter chez lui des modifications, sans le consentement des autres, car un Etat n'est pas tenu de se conformer à ce que font les autres. Ainsi, par exemple, un Etat pourrait décider qu'il ne tolérera plus chez lui les courtisanes, ou qu'on annulera toutes les ventes injustes quel que soit l'excès, ou qu'on ne se servira plus de monnaie ; et ainsi des autres genres de modifications.

Cela ne se fait pas en réalité, parce qu'il n'y a ni cause, ni avantage ; mais cela n'est pas impossible par défaut d'honnêteté ou de pouvoir suffisant.

528. — Mais dans l'autre espèce de droit des gens, les modifications sont beaucoup plus dificiles, parce qu'il représente un droit commun à toutes les nations, établi par l'autorité de toutes, et ne pouvant par conséquent être supprimé sans leur consentement unanime. Cependant, on peut concevoir un changement tenant à l'objet,

si toutes les nations y consentent, ou si peu à peu une coutume différente s'introduit et prévaut ; mais quoiqu'il soit permis d'admettre cette hypothèse, elle ne paraît pas moralement possible à réaliser.

Il en est autrement du cas où une communauté d'Etats conviendrait qu'entre ses membres tel ou tel précepte du droit des gens ne sera plus observé : cela est moralement possible. C'est ainsi que, en ce qui concerne l'esclavage des prisonniers dans une guerre juste, le droit des gens a été modifié dans l'Eglise, et a cessé d'être en usage entre chrétiens, en vertu d'une ancienne coutume de l'Eglise, qui est devenue comme un droit spécial de la chrétienté, et qui doit être entièrement observée, comme l'ont noté Bartole, Covarruvias et d'autres (1).

529. — *Différence entre le droit des gens et le droit civil.* — On comprend maintenant une autre différence que l'on a coutume d'établir entre le droit des gens et le droit civil.

Le droit civil, dit-on, peut être complètement modifié : le droit des gens ne peut pas l'être complètement, mais en partie seulement. Cette différence ne doit pas être entendue de la puissance de modifier (pour ainsi dire) ou de la mutabilité en soi de ces deux droits ; car de soi ils ne sont immuables ni l'un ni l'autre. La différence doit être entendue au point de vue de la possibilité morale et de l'usage humain.

De même, il ne faut pas l'entendre de tout l'ensemble des préceptes de ces deux droits ; car aucun d'eux ne peut moralement être changé entièrement, parce qu'aucun d'eux ne peut être absolument supprimé sur toute la terre : cela est assez évident par ce qui a été dit. Mais ce que l'on peut dire, c'est que chacun des préceptes du droit civil peut être facilement abrogé ou modifié pour le tout, tandis que ceux du droit des gens peuvent être seulement modifiés sur un point ou sur un autre.

530. — *Résumé et observation finale.* — Tout ce que nous avons dit suffit à faire voir ce qu'est en réalité le droit des gens, considéré dans ses caractères propres. On peut dès lors résoudre toutes les difficultés signalées dans les chapitres précédents : il semble d'ailleurs qu'elles tiennent surtout, soit aux manières de parler différentes des auteurs, soit aux exemples invoqués par eux. En semblable matière, il ne faut pas s'emporter ; d'abord parce que les auteurs ont pu employer certains mots en des sens différents ; ensuite parce que le droit des gens est comme un intermédiaire entre le droit naturel et le droit civil : il se rapproche du premier par sa généralité et son

528. = (1) *Bartole, in l. *Hostes*, ff. de captivis, n° 16 [= Dig., XLIX, 15, fr. 24] ; — et **Covarruvias** (plures alios referens), in reg. *Peccatum*, IIᵉ p., § 11, n° 6.

universalité par la facilité avec laquelle on le déduit des principes naturels, quoique ce ne soit pas par suite d'une nécessité et d'une évidence absolues, ce en quoi il se rapproche du droit humain. C'est pourquoi parfois certains préceptes naturels, qui s'établissent par simple déduction, ont été appelés à tort préceptes du droit des gens ; et semblablement on a mêlé des exemples du droit des gens avec des exemples du droit naturel.

Mais en parlant avec rigueur et en distinguant leurs caractères propres, on peut séparer les préceptes et les exemples de ces deux droits.

TABLE ANALYTIQUE

(Les chiffres **gras** renvoient aux numéros.)

TROISIÈME PARTIE

QUESTIONS DIVERSES CONCERNANT LES CHOSES PERMISES DANS UNE GUERRE JUSTE

QUESTION PRINCIPALE.

Du « Dominium » chez les Indiens.

Seconde section.

DES TITRES DES ESPAGNOLS A LA DOMINATION DU NOUVEAU-MONDE.

TITRES ILLÉGITIMES.

(1) La réponse à ce premier argument négatif se trouve à la fin de la première section, nº 439.

Troisième section.

Titres légitimes en vertu desquels les barbares ont pu tomber sous la domination espagnole.

APPENDICE

Le « droit des gens » d'après Suarez.

§ 1. — Résumé du chapitre XVII.

§ 2. — Résumé du chapitre XVIII.

§ 3. — **Traduction du chapitre XIX.**

§ 4. — **Traduction du chapitre XX.**

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Exposé de la doctrine scolastique de la guerre.

DEUXIÈME PARTIE

La doctrine scolastique de la guerre devant l'histoire.

TROISIÈME PARTIE

Documents et traductions.

APPENDICE

Le « droit des gens » d'après Suarez.

